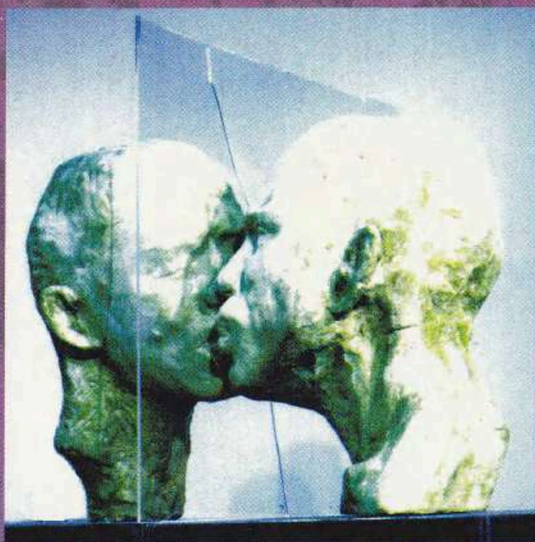
S O C I E T A T E A

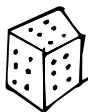
Norberto Bobbio

Liberalism și democrație



NEMIRA

P O L I T I C Ă



SOCIETATEA POLITICĂ

Colecție coordonată de CRISTIAN PREDA

ACEASTĂ LUCRARE APARE CU SPRIJINUL
FUNDAȚIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Norberto Bobbio

LIBERALISM ȘI DEMOCRAȚIE

Traducere din limba italiană de ANA-LUANA STOICEA

Prefață de DANIEL BARBU

Comentarii de ALEXANDRU DUȚU, CRISTIAN PREDA și ANA-LUANA STOICEA



1998

Coperta colecției: DAN PERJOVSCHI
Ilustrația: VINCENTY DUNIKOWSKI,
Sărutul lui Duniko II (1981)

NORBERTO BOBBIO
LIBERALISMO E DEMOCRAZIA

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Crinului nr. 19, sector 1, București
Tel.: 668.54.10; 668.70.51; 223.48.54, Telefax: 668.70.51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

ISBN 973-569-268-9

Prefață

PESIMISMUL LUMINAT, SAU DESPRE POSIBILITATEA GÂNDIRII DE STÂNGA

Pare curios că un gânditor atât de puțin cunoscut publicului românesc precum Norberto Bobbio[1] și-a manifestat pentru prima oară vocația de cercetător al dreptului și al politicii folosind ca pretext cartea unui autor român. Student al lui Gioele Solari, profesor de filozofia dreptului la Universitatea din Torino, Bobbio mărturisește[2] că a reușit să-și uimească maestrul prin erudiție atunci când, având de prezentat în prima sa lucrare de seminar gândirea politică a lui Guicciardini, a citat teza pe care Andrei Oțetea tocmai o consacrase scriitorului florentin[3].

Această scurtă întâlnire intelectuală dintre tânărul jurist și filozof italian și istoricul român nu a fost decât un simplu accident. Semnificația ei rămâne strict anecdotică, deși, aparent, între cele două personalități, legăturile, oricât de

[1] Născut la 10 octombrie 1909, la Torino, profesor de drept și filozofie politică la Camerino, Siena, Padova și Torino, membru în Accademia dei Lincei, senator pe viață din 1984, reprezentând Grupul Democraticilor de Stânga – Ulivo, editorialist la *La Stampa*. Opera sa cuprinde aproape 1700 de titluri, din care peste 30 de cărți, cele mai influente fiind *Scienza e tecnica del diritto* (Torino, 1934), *Teoria della scienza giuridica* (Torino, 1950), *Il positivismo giuridico* (Torino, 1961), *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant* (Torino, 1969), *I problemi della guerra e le vie della pace* (Bologna, 1979), *Il futuro della democrazia* (Torino, 1984), *L'età dei diritti* (Torino, 1989), *Destra e sinistra* (Roma, 1994).

[2] Interviu cu Antonio Gnoli în *La Repubblica*, 27 iulie 1997, p. 23.

[3] *François Guichardin. Sa vie politique et sa pensée politique*, Paris, 1927.

indirecte, s-ar fi putut dovedi oarecum mai strânse. Căci atât Bobbio, cât și Oțetea aparțin familiei politice și intelectuale a *stângii democratice* europene interbelice, înțeleasă în sensul cel mai larg ce poate fi atribuit acestui termen. Ceea ce îi desparte însă în mod radical este modul în care fiecare, în sânul propriei culturi, a știut să exprime această sensibilitate politică.

Cea mai simplă caracterizare a prezenței intelectuale a lui Bobbio în cultura italiană din 1934 și până astăzi ar putea fi epuizată de un singur cuvânt: consecvența. Format în ambianța intelectuală torineză dominată de figura lui Luigi Einaudi, el a fost întreaga sa viață partizanul indefectibil al unui liberalism de orientare socială și de expresie laică. Convingerile sale nu au cedat nici în fața fascismului și nici nu s-au lăsat strivite după război în încleștarea aproape homerică dintre discursul marxist și valorile democrat-creștine. Succesul său politic și intelectual a venit târziu, ca rod al răbdării și al perseverenței, al moderației și al spiritului critic, al neîncrederii față de iluzia politică și al spiritului analitic. Într-un anume fel, a doua Republică italiană, a cărei naștere a început să fie anunțată în 1992 prin prăbușirea Democrației Creștine și completa schimbare la față a Partidului Comunist Italian, reprezintă și revanșa istorică a ideilor pe care Bobbio le-a afirmat și apărat întreaga sa viață.

Angajamentul său politic direct din perioada războiului, când, în calitate de fondator al Partidului de Acțiune, a încercat să pregătească formula politică succesorală a fascismului printr-o operație de conciliere a aspirațiilor populare către dreptate socială cu etica politică liberală, a fost, la vremea respectivă, un eșec. Această formulă, în ciuda meritelor acumulate în rezistența împotriva fascismului, a rămas izolată vreme de cinci decenii între marxismul gramscian, autoritar în mediile intelectuale din Peninsulă, și tradiționalismul pragmatic și organic al demo-creștinilor

care își asiguraseră monopolul vieții politice italiene. Bobbio a știut însă să transforme această marginalitate într-un magisteriu moral și civic care a pregătit în bună măsură refondarea statului după sfârșitul războiului rece.

În schimb, Andrei Oțetea, văzut în acest context doar ca o figură a intelectualului român format în perioada interbelică și căruia i-a fost dat să-și continue cariera sub comunism, a urmat un traseu invers. Dacă succesul său politic și social nu a întârziat prea mult, încununându-i maturitatea științifică, posteritatea sa intelectuală rămâne însă anonimă. A triumfat persoana, nu ideile sale. Istoric format într-un spirit marxist destul de vag, Oțetea a fost, la începutul carierei sale, o personalitate relativ marginală într-o cultură dominată de naționalismul dogmatic și antidemocratic al dreptei. Ieșirea din această izolare inițială nu s-a manifestat însă la Oțetea pe calea revanșei ideilor și a consecvenței atitudinii civice. Împotriva convingerilor sale democratice de stânga, el nu a ezitat să se ralieze fără rezerve totalitarismului, destinul său intelectual și politic sfârșindu-se odată cu acesta.

Oricât de întâmplătoare ar fi, această comparație sugerată de o lectură de tinerețe a lui Norberto Bobbio are totuși o valoare ilustrativă pentru înțelegerea mecanismului de producere și supraviețuire a ideilor în cele două culturi, italiană și română.

S-ar părea că, în Italia, ideile supraviețuiesc istoriei, în vreme ce, în România, istoria consumă ideile. Una din explicațiile acestei diferențe ar putea rezida în faptul că, în Italia, ca în întreaga civilizație occidentală, forța portantă a ideilor politice pare să fie de natură etică. Dimpotrivă, în ambianță românească, ideile sunt purtate exclusiv de oameni și, ca atare, suferă de o lipsă endemică de perpetuitate. În România, ideile nu au decât valoarea pe care le-o poate conferi întruparea lor într-o experiență istorică și politică dată și nu au nici un fel de răsunet în afara

persoanelor sau grupurilor care le animă. Ideile nu sunt decât numele pe care îl poate căpăta la un moment dat o anumită situație strategică a câmpului intelectual și politic. Ele nu sunt însăși strategia potrivit căreia oamenii pot determina existența unor situații în câmpul intelectual și politic. Cu alte cuvinte, în cultura română, ideile sunt rareori pândite de pericolul de a deveni convingeri.

În revanșă, cultura politică occidentală funcționează în așa fel încât să permită reușita unor idei capabile să convingă chiar și după ce experiența istorică care le-a dat naștere s-a încheiat. Altfel spus, în ordine conceptuală, ideile au precedență în fața istoriei. Norberto Bobbio a avut așadar dreptate să-și păstreze și să-și afirme convingerile, chiar dacă istoria politică și intelectuală a țării sale nu i-a dat această dreptate timp de cincizeci de ani. În România, cei care nu izbutesc să devină icoane ale spiritului public par să nu aibă niciodată dreptate. Istoria ideilor nu este adesea mai mult decât o simplă funcție iconografică a istoriei politice.

Cazul cel mai elocvent și probabil cel mai dramatic este dispariția aproape desăvârșită a ideilor de stânga după căderea totalitarismului. Eșecul regimului este aproape unanim identificat cu eșecul ideilor la care regimul a recurs pentru a-și legitima utilitatea istorică. Marxismului vulgar oficializat de comunism i se opune astăzi un liberalism didactic, format din idei fragmentare, din sentințe și formule mnemotehnice, un liberalism construit din elemente disparate, preluate din surse diferite (etică, economie, filozofie) și care recurge cu exclusivitate la logica învățării. Ca și cum acest liberalism expurgat și rudimentar ar fi unicul pedagog al democrației.

Misiunea esențială pe care ar avea-o de îndeplinit gândirea lui Bobbio într-un asemenea climat politic și intelectual, în care *a gândi liberal* trece drept singurul predicat verbal al democrației, este aceea pe care cartea lui Oțetea s-ar părea că a jucat-o cândva pentru tânărul filozof torinez: trezirea gândirii critice.

Dacă astfel poate fi descrisă misiunea, probabil imposibilă, a operei lui Bobbio în cultura română post-comunistă, două ar fi problemele pe care această operă filozofico-juridică le formulează ca mesaje politice directe și imediate: chestiunea magisteriului moral al intelectualilor[1] și cea a responsabilității lor civice. Altfel spus, cum reușesc intelectualii, într-un context social dat, să se raporteze la valorile autonomiei persoanei și independenței gândirii și cum răspunde această raportare vocației pentru egalitate și dreptate care pare să caracterizeze majoritatea societăților moderne.

Cărturarii care nu au trădat

Într-un text publicat la aproape optzeci de ani, Bobbio își mărturisea admirația pentru „cărturarii care nu au trădat", pentru intelectuali ca Solari, Benedetto Croce sau Piero Gobetti[2] care au constituit pentru el figuri exemplare nu numai cu titlul de gânditori, dar și în calitate de cetățeni. Acești filozofi, ca și Bobbio însuși, nu au cedat ispitei totalitarismului, menținându-și intactă fidelitatea față de gândirea critică.

Cel care citește astăzi publicistica de opinie din România, fără să cunoască istoria celor care o fabrică și o animă, s-ar putea mira (și ar fi fără îndoială îndreptățit să o facă) la gândul că, în societatea românească, comunismul a rezistat vreme de cinci decenii, deși intelectualii de talent și oamenii de spirit – urmând exemplul gânditorilor italieni care au refuzat public fascismul – i-au fost hotărât potrivnici. Acest

---

[1] Dau termenului *intelectual*, a cărui definire a iscat în România post-comunistă o inutilă dezbatere, conținutul pe care îl are în Franța, unde cuvântul însuși a fost inventat pe timpul afacerii Dreyfus: *intelectual* este cel care transferă pe terenul politic și civic un capital simbolic acumulat într-un domeniu exterior politicului, de regulă un capital universitar sau cultural, v. Christophe Charle, *Naissance des intellectuels*, Paris, 1990.

[2] *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Torino, 1986, p. 11.

ipotetic observator inocent ar avea dreptul să-și închipuie că ideologii partidului comunist au avut de îndeplinit o sarcină extrem de grea, aceea de a face față unei pleiade de înfocați apărători ai tradițiilor naționale, ai liberalismului, ai democrației creștine și ai altor curente de gândire care au în comun demascarea caracterului inuman al totalitarismului.

Sub totalitarism – citim pretutindeni –, românii au fost masificați; adevărata personalitate a fiecăruia dintre cei care au trăit între 1948 și 1989 nu s-a putut exprima cu adevărat și pe deplin. Sub totalitarism, românii au fost lipsiți – cu forța și împotriva propriei voințe – de putința de a construi destine individuale, de posibilitatea de a-și alege soarta, de a formula opinii politice, de a-și exprima gândurile. Sub totalitarism, românii au trăit sub imperiul fricii, asemeni unor ființe traumatizate, în permanentă defensivă, frământate de grija traiului de fiecare zi.

Aceste imagini epico-morale nu descriu societatea românească din perioada totalitară, ci felul în care societatea românească din anii '90 este dispusă să-și amintească de comunism.

Care este rostul unor astfel de tablouri istorice? Ce demisie a rațiunii sunt chemate ele să explice? Funcția lor nu este aceea de a falsifica realitatea sau de a înșela gândirea, ci de a explica ceea ce nu poate sau nu trebuie să fie examinat pe cale rațională. Rolul intelectual și social pe care îl îndeplinesc este acela de a scuti societatea românească de obligația de a-și privi în față trecutul. Sarcina lor pare să fie aceea de a dezvinovăți. Cu doar câteva excepții, românii au fost victimele totalitarismului. Istoria lor a fost izbită de un cataclism asupra căruia nu au avut nici o putere. Comunismul ne este prezentat ca un fel de stihie istorică ce s-a abătut asupra românilor, anihilându-le pe de-a-ntregul voința.

Această interpretare a istoriei totalitare românești este menită să ne facă să uităm. Să uităm că românii care au fost executați, întemnițați, internați, persecutați sau exilați vreme

de cinci decenii n-au fost executați, întemnițați, internați, persecutați sau exilați de la sine, prin puterea și fapta unor instanțe impersonale pe care le numim „totalitarism", „comunism", „partid" ori „securitate". Toți acești români au căzut victimă altor români, promotori ai totalitarismului, teoreticieni ai comunismului, activiști ai partidului, lucrători ai securității. Dacă românii din prima categorie, cea a victimelor, nu poartă în nici un fel răspunderea pentru suferința lor personală și pentru drama lor colectivă, românii din cea de-a doua categorie au ales, fiecare în parte și toți împreună, să devină și să acționeze în calitate de promotori ai totalitarismului, teoreticieni ai comunismului, activiști ai partidului, lucrători ai securității.

Această interpretare a istoriei totalitare românești vrea – și o face cu intenție – să ne facă să uităm că nu toți românii au fost victime și că nu toți românii au rezistat. Există cel puțin patru mari tipuri în care putem să încadrăm atitudinile și comportamentele publice ale generațiilor care au trăit în România între 1948 și 1989. În prima tipologie se înscriu cei care au avut o atitudine de *rezistență*: este vorba aici despre rezistența organizată, dar necoordonată, a celor care s-au refugiat în munți și s-au opus în mod violent noului regim, ca și despre rezistența celor care, fiind preoți, intelectuali, organizatori sindicali, creștini militanți sau simpli țărani, și-au formulat în public, individual sau în grup, opoziția de principiu față de totalitarism. A doua atitudine, probabil majoritară, a fost cea a *supunerii pasive*. Ei i-au aparținut românii care, deși nu împărtășeau (din motive religioase, intelectuale sau de altă natură) principiile comunismului și nici nu aprobau în forul lor interior metodele sale de acțiune socială, acceptau pe de-a-ntregul consecințele civile ale totalitarismului. Românii din a treia categorie tipologică, caracterizată de *supunerea activă*, s-au înscris, mânați de regulă de o motivație profesională, în partidul comunist și au colaborat uneori cu poliția politică pentru a face carieră,

pentru a-și vedea publicate cărțile, pentru a trăi mai bine, pentru a putea călători, pentru a atinge un anumit nivel de normalitate și de împlinire. În sfârșit, al patrulea tip de atitudine, cea a *participării*. Românii care i-au aparținut au fost, laolaltă și luați în parte, însuși regimul, însuși partidul, însăși securitatea, însăși puterea.

În 1989, la ieșirea sa din scenă, Partidul Comunist Român includea 15% din cetățenii români, ceea ce reprezenta o treime din populația activă și aproximativ o pătrime din numărul adulților. Dacă luăm în calcul și membrii de familie, rezultă că trei sferturi din societatea românească era legată instituțional, direct sau indirect, de regimul comunist. Ar fi ridicol însă să ne reprezentăm, așa cum se sugerează că ar fi cazul, poporul român ca pe un popor dostoievschian, format din milioane de adulți care au trăit zi de zi drama sfâșietoare de a fi membri ai unui partid pe care îl detestau în adâncul conștiinței. De fapt, Partidul Comunist Român nici măcar nu a existat cu adevărat în calitate de organism politic solidar, cu o ideologie și cu obiective sociale și economice specifice. Au existat, în schimb, trei milioane și jumătate de oameni care și-au urmărit, fiecare în parte, propriile interese de clan sau individuale. Hotărâți să răzbată, să-și facă un drum în viață, să acumuleze – fiecare la propriul său nivel – un capital de putere și de notorietate, fără prejudecăți, liberi față de orice fel de tradiție, departe de orice instanță morală.

Acest lucru a fost posibil și pentru că a lipsit cu desăvârșire contra-exemplul pe care, în alte societăți, l-a constituit individualismul civic și critic al „disidenților". Lăsând de-o parte manifestări ce pot intra, tipologic, în categoria „revendicări sindicale", precum cele din 1977 în Valea Jiului, ori din 1987 de la Brașov, ori revoltele izolate ale lui Gheorghe Calciu și Doina Cornea, singura schiță de *mișcare civică* cât de cât semnificativă a fost cea articulată în jurul lui

Paul Goma, mișcare formată însă din persoane care, prin gestul lor, nu doreau decât să-și grăbească emigrarea.

Chiar și în ultimii ani ai regimului, acesta nu a făcut, ca atare, obiectul unei critici de fond. Atunci când aceasta totuși s-a manifestat, fie în mediul unor generații mai vechi ale nomenclaturii, fie prin vocea unor scriitori, ea a vizat cu exclusivitate abuzurile comise de persoanele care reprezentau sistemul la vârf.

Singura excepție – rămasă atât anonimă, cât și nevalorificată politic în anii '90 – de la această regulă a intangibilității comunismului o constituie anumite grupări religioase disidente de orientare neo-protestantă care au trecut de la incriminarea morală a agenților represiunii la denunțarea politică a regimului totalitar. Numai pentru membrii acestor grupuri afirmarea identității a fost investită într-un refuz sistematic al colaborării, sub orice formă, cu regimul și cu mandatarii acestuia.

Lipsa unei opoziții intelectuale este cu atât mai stranie cu cât, în ciuda aparențelor, comunismul de tip sovietic nu a fost un regim politic de esență ideologică: funcția pe care o îndeplinea ideologia era, cu precădere, aceea de a marca în chip vizibil o ierarhie între „proprietarii" sistemului (investiți cu autoritatea de a canoniza și modifica mesajul dogmatic) și mulțimea celor care nu erau chemați decât să adere la acest mesaj, fără a fi obligatoriu și necesar să creadă în el[1]. Altfel spus, din punct de vedere intelectual, regimul era extrem de fragil, ceea ce le oferea ipotetic intelectualilor posibilitatea nu numai de a-și marca opoziția filozofică față de comunism, dar și de a pune în cauză dispozitivul ierarhic de exercitare a puterii.

De aceea, s-a dovedit necesar ca, în România, procesul de delegitimare a totalitarismului să urmeze modelul

---

[1] Guy Hermet, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, Paris, 1993, p. 20.

revoluționar, revoluția fiind atât mijlocul prin care fostele elite comuniste au procedat la reforma propriilor structuri și ierarhii, cât și instanța care le-a permis intelectualilor să se impună ca unici purtători de cuvânt ai societății civile.

Dacă procesul de democratizare ce însoțește orice trecere de la un regim autoritar la Statul de drept poate fi descris ca o instituționalizare a nesiguranței[1], atunci revoluția, ca rit major al acestei treceri, este constrânsă să se prezinte drept o *certitudine instituționalizată*. Altfel spus, dincolo de probabila spontaneitate a gesturilor de revoltă și de improbabilele acțiuni provocatoare, revoluția, așa cum românii au trăit-o în decembrie 1989, a fost, în principal, un efort anonim de sistematizare și de raționalizare a lipsei proiectului politic al schimbării.

A fost neapărat nevoie ca răsturnarea comunismului românesc să adopte o cale revoluționară nu pentru că natura acestuia s-ar fi dovedit mai represivă decât în alte părți ale Europei de Est, ori liderii săi s-ar fi arătat mai hotărâți să nu cedeze puterea, ci, pur și simplu, pentru că partidul unic nu a avut interlocutori cu care să-și negocieze succesiunea. S-ar putea spune că revoluția a fost forma prin care totalitarismul însuși a inventat societatea civilă.

Odată cu societatea civilă, s-a născut și instituția magisteriului moral al intelectualilor, instituție tot atât de ilegitimă în România ca și părintele care a adus-o pe lume. Paradoxul care străbate aproape fără excepție intervențiile publice ale intelectualilor epocii post-totalitare este că acest tip de intervenție aparține în mod natural vârstei totalitare. Simplu spus, intelectualii rostesc, după căderea comunismului, acele cuvinte pe care ar fi trebuit să i le adreseze pe când se afla la putere. Ei au încercat să îndeplinească, într-o societate potențial democratică, funcția pe care au refuzat,

---

[1] Adam Przeworski, *Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts*, in Jon Elster, Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, 1988, p. 63.

de regulă conștient, să și-o asume în societatea totalitară. Ei pot avea dreptate, și au avut-o în numeroase situații. Dar această dreptate este construită pe impostură și, ca atare, lipsită de orice capacitate de convingere. Pentru că nimeni nu acceptă ca aceia care s-au supus și adesea au elogiat comunismul să celebreze astăzi democrația ca și cum cele două atitudini ar fi perfect coerente și în deplină continuitate. Acești intelectuali au acum dreptate pentru că, înainte de a găsi curajul de a vorbi, istoria însăși le-a dat dreptate.

Or, cărturarul care nu trădează este cel care are dreptate chiar și atunci când istoria pare să-l dezmintă. Este ușor să ai dreptate atunci când această dreptate este evidentă pentru toată lumea. Nu este nevoie de un magistrat decât atunci când dreptatea nu se oferă de la sine și în mod indiscutabil părților interesate. Magisteriul moral pe care îl revendică astăzi intelectualii români este, de aceea, extrem de precar pentru că el ar fi trebuit asumat pe când totalitarismul era și judecător și parte și executor. Intelectualii români judecă azi în contumacie și, de aceea, magisteriul lor este profund imoral. Magisteriul lor are ca predicat „a fi liber să faci", în vreme ce adevăratul magisteriu moral al intelectualilor se alimentează din principiul „a fi dator să faci", chiar și atunci când ceea ce trebuie făcut este strict interzis.

Nici cu ei, nici fără ei

„Și dacă încercarea reușește?": aplicată experienței comuniste, întrebarea pare astăzi stupidă, dar ea a fost formulată, din 1917 și până în 1989, cu bună credință și destule temeiuri de către numeroși intelectuali[1]. Acum, lucrurile sunt oarecum limpezi. Vreme de multe decenii însă nu a fost clar dacă comunismul este un plan criminal de

[1] Norberto Bobbio, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma, 1993, p. 223.

exterminare a burgheziei și a valorilor ei, sau, dimpotrivă, un proiect generos de transformare a cursului istoriei. În fața acestei ambiguități, Bobbio a dialogat – critic și constant – cu comuniștii potrivit principiului „nici cu ei, nici fără ei“[1].

Este un ideal ratat un ideal care s-a consumat definitiv? N-ar fi oare un răspuns afirmativ dovada, prea grabnic obținută, că nu poate exista un regim politic *bun*, acceptând ca valabil celebrul aforism potrivit căruia democrația liberală nu ar fi decât cel mai puțin rău dintre regimurile imaginabile? Să fie oare interogația clasică a filozofiei politice lipsită de obiect?

Fără îndoială, anticomunismul post-comunist este o atitudine intelectuală tot atât de comodă pe cât era de incomod anticomunismul contemporan cu comunismul. Pare că anii '90 sunt dominați de un nou conformism moral, ce se exprimă în forma unui patos stereotip și convențional al denunțării trecutului totalitar. Așa, de pildă, cu excepția unor populații izolate și ostracizate de nostalgici ai naționalismului ceaușist, intelectualii români din anii '90 s-ar considera descalificați dacă nu și-ar asuma rolul de purtători de cuvânt ai unei etici aflate în radicală opoziție cu marxism-leninismul, cu socialismul real, cu doctrinele de stânga și mai ales cu experiența politică, economică și socială a totalitarismului.

Deși se poate demonstra cu ajutorul cifrelor că, din 1948 și până în 1989, românii cărora le-a mers (comparativ) bine au fost mai mulți decât românii cărora le-a mers (mai degrabă) rău, deși s-ar putea susține că nu comunismul a fost cel ce s-a străduit să modeleze societatea potrivit unor referințe ideologice, ci că, dimpotrivă, societatea s-a folosit de comunism pentru a încerca să atingă unele din țintele specifice oricărui proces de modernizare[2], deși obiectivul

---

[1] *Ibidem*, p. 218.

[2] Daniel Barbu, *Șapte teme de politică românească*, București, 1997, pp. 37-61 (fragment reprodus sub titlul „Destinul colectiv, servitutea involuntară, nefericirea totalitară: trei mituri ale comunismului românesc“ în *Miturile comunismului românesc*, sub direcția lui Lucian Boia, București, Nemira, 1998).

explicit al comunismului nu a fost acela de a reprima tot ceea ce se putea dovedi a fi contrariul său, nu este mai puțin adevărat că violența represivă a făcut indubitabil parte din istoria totalitarismului românesc. În România anilor '50, '60, '70 și '80, au existat oameni – că este vorba despre câteva sute sau despre multe sute de mii mi se pare o problemă secundară – care au fost uciși, torturați, întemnițați, persecutați, urmăriți, umiliți, înjosiți nu pentru o infracțiune anume, ci pentru ceea ce erau și pentru ceea ce credeau. Această constatare este suficientă, în temeiul celor mai elementare norme ale dreptului natural, pentru a condamna totalitarismul definitiv. Numai că toți acești oameni nu au fost victimele, în imensa majoritate a cazurilor nevinovate, ale totalitarismului ca atare. Utopia poate sminti, dar nu ucide. Ideologia poate minți, dar nu înjosește. Toți acești oameni au fost uciși și înjosiți de alți oameni. Aceasta este una dintre concluziile, extrem de simple și de evidente, ale istoriei totalitarismului comunist.

Înstrăinarea radicală și neproblematică de un regim a cărui experiență au făcut-o, activ sau pasiv, majoritatea criticilor de astăzi ai totalitarismului este posibilă pe baza unui raționament simplu: în urma unui lanț de asumpțiuni succesive, responsabilitatea politică, juridică și morală pentru tot ceea ce s-a întâmplat rău în trecutul nostru apropiat nu ar aparține, în ultimă instanță, decât șefului suprem, care ar fi *confiscat Partidul*, care, la rândul lui, ar fi *confiscat societatea* etc. Cu alte cuvinte, vinovați pentru ororile totalitarismului nu ar fi decât Stalin, Ceaușescu și alți dictatori din aceeași specie. Rușii sau românii nu ar fi făcut decât să suporte, împotriva voinței lor, arbitrariul conducătorilor care le-au fost hărăziți de o istorie a cărei răspundere nu o poartă.

În linii mari, totalitarismul a trecut în istorie. Ideile însă, dacă sunt întemeiate pe convingeri, au capacitatea de a supraviețui istoriei în măsura în care au și calitatea de a o precede. Totalitarismul este, probabil, mai puțin un amurg

al ideologiei, cât un eșec al oamenilor care s-au folosit de ideologie pentru a câștiga și menține puterea.

Dacă ideea care a inspirat comunismul ca sistem de gândire este aceea a unei cât mai mari egalități – politice, economice și sociale – între oameni și dacă comunismul ca formă de guvernământ a încercat să instaureze egalitatea în servitute, ne mai putem oare închipui că existența *egalității în libertate* va fi cândva posibilă? Libertatea fiind înțeleasă aici în sens bobbian, ca „a avea posibilitatea să faci" și nu în sens hegelian ca „a fi necesar să faci".

Cu treizeci și cinci de ani înainte de prăbușirea totalitarismului de tip sovietic, Bobbio își autocaracteriza gândirea, profund înclinată spre stânga, dar imună la tentația comunismului real, ca aparținând unui „iluminism pesimist"[1]. Cu alte cuvinte, dacă istoria, inclusiv cea a eșecului regimului comunist, ne îndreptățește să fim sceptici, gândirea ne obligă să rămânem atașați idealurilor de dreptate și egalitate. Sarcina fundamentală pe care pare că și-a asumat-o Bobbio este cea a concilierii socialismului cu libertatea, a identificării bazelor individuale ale democrației, a articulării libertății de dreptate.

Poziția sa mediană, moștenită de la Luigi Einaudi, care se încumetă să țină echilibrul între socialism (a cărui vocație este de a valoriza egalitatea) și liberalism (ce conferă conotații pozitive inegalității) este, în fond, imposibil de apărat. Cele două poziții sunt, după cum ar putea însuși Bobbio să scrie, dacă nu exclusive, atunci cel puțin exhaustive, fiecare în parte. Dacă afirmarea egalității ca ideal poate să se împace cu gândul inegalităților individuale – la nivelul inițiativei economice, al chemării la o educație mai înaltă, al participării politice etc. – ca formă de recunoaștere a unicității fiecărei persoane umane[2], în schimb, liberalismul are

---

[1] *Politica e cultura*, Torino, 1955, p. 202.

[2] Norberto Bobbio, *Destra e sinistra: Ragioni e significati di una distinzione politica*, nuova edizione, Roma, 1995, pp. 130-131.

tendința, chiar la nivelul reprezentanților săi cei mai moderați, să privească exigența pentru o mai mare egalitate efectivă – la nivelul instrucției, asistenței medicale, pieței muncii, locuinței etc. – ca un gest nivelator, ca o frână în calea economiei productive. Pentru liberalism, diferențele și disparitățile sociale și economice nu sunt un rău în sine, ci semnul unei societăți care funcționează, al unei activități economice sănătoase. Dimpotrivă, pentru socialism, asemenea discrepanțe sunt fundamental maligne, ele putând fi doar temporar acceptate și numai în numele unei redistribuiri viitoare cât mai raționale.

În cele din urmă, libertatea este o valoare negativă, definită prin limitele ei, pe când egalitatea este o valoare pozitivă, care solicită o disciplină permanentă a acțiunii sociale, disciplină investită în proceduri. Libertatea trebuie apărată, egalitatea se cere formalizată. Libertatea înseamnă protecție a sferei individuale private, egalitatea presupune multiplicarea voluntară a procedurilor de participare în toate domeniile în care se joacă destinul comun al unei societăți.

Potrivit lui Bobbio, libertatea și egalitatea sunt, fiecare în parte, valorile centrale ale liberalismului și respectiv, democrației. Ca atare, ele nu sunt consubstanțiale. Liberalismul este mai degrabă o linie majoră, care este însă departe de a fi dreaptă, a gândirii politice, în vreme ce democrația este o metodă de guvernare. Liberalismul are în vedere îngrădirea puterii în scopul promovării individului, iar democrația promovează individul prin lărgirea accesului la putere. În acest punct, cele două noțiuni par, în același timp, ireconciliabile și convergente.

Privite istoric, liberalismul și democrația se arată, în urma analizei la care le supune Bobbio, drept procese antitetice: liberalismul își propune ca țintă limitarea drastică a domeniului de exercițiu al puterii, în schimb democrația vizează permanenta extindere a acestui domeniu până la completa sa suprapunere cu societatea. Pentru liberali,

puterea publică este invitată să-și restrângă competențele până la limita minimă ce poate fi imaginată fără a fi pusă în pericol libertatea individuală. Pentru teoreticienii democrației, puterea publică este obligată să se dilate până la limita în care devine capabilă să-i cuprindă, la nivelul deciziei, pe toți membrii unei societăți civile.

Există însă, după Bobbio, un loc conceptual în care liberalismul și democrația se întâlnesc într-o logică comună: individul[1]. Și liberalismul, și democrația au ca punct de plecare o concepție individualistă asupra societății. Cu singura, dar extrem de complicata deosebire că nu concep, de cele mai multe ori, individul în același mod. De regulă, liberalismul valorizează individul sub specia libertății și a singularității destinului, pe când democrația își reprezintă individul sub specia egalității și a destinului solidar.

Socialismul liberal – sau liberalismul social – așa cum s-a manifestat episodic în anii '40 în Partidul de Acțiune fondat de Bobbio și cum pare să prindă din nou o viață partizană în Partidul Democratic de Stânga, pe care filosoful îl reprezintă în Senatul italian, este un procedeu politic de a face să dureze întâlnirea posibilă, dar nu și necesară, dintre libertate și egalitate. Scrierile lui Norberto Bobbio au pregătit cu minuție și consecvență această întâlnire.

Opera lui Norberto Bobbio – și în special două din cărțile sale cele mai influente, *Liberalismo e democrazia* și *Destra e sinistra* – ilustrează în mod exemplar limitele filozofiei politice, care pare să rateze esențialul, căreia pare să-i scape printre raționamente politicul însuși. Bobbio se oprește astfel în fața problematicii propriu-zis politice, care se organizează în jurul puterii și a formelor ei de manifestare socială. Ajuns în situația logică în care, după ce a definit democrația ca un ansamblu de reguli și proceduri, vine

[1] *Liberalismo e democrazia*, seconda edizione, Milano, 1986, pp. 32-33.

momentul caracterizării conținutului însuși al democrației, filozoful nu spune despre acest conținut mai mult decât că el este „viața în comun, liberă și pașnică"[1] a oamenilor. Așa cum o practică Norberto Bobbio, cu o impecabilă probitate intelectuală, filozofia politică nu este decât anticamera științei politice. Este o analiză a limbajului pe care-l folosește știința politică, o clarificare conceptuală prealabilă. Spre deosebire de multe din științele moderne, care-și construiesc conceptele *ex nihilo* și își fabrică singure terminologia, știința politică operează cu noțiuni care o preced și care au făcut obiectul reflecției încă din Antichitate. În calitatea sa de filozof analitic, Bobbio epuizează probabil singura misiune legitimă ce-i mai poate reveni astăzi filozofiei politice: poliția limbajului și disciplinarea conceptelor științei politice.

Daniel BARBU

---

[1] Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1991, p. 6.

Principalele opere ale lui Norberto Bobbio

Scienza e tecnica del diritto, Torino, 1934
La filosofia dello decadentismo, Torino, Chiantore, 1944
Teoria della scienza giuridica, Torino, 1950
Politica e cultura, Torino, Einaudi, 1955
Teoria dell'ordinamento giuridico, Torino, Giappichelli, 1955.
Teoria della norma giuridica, Torino, Giappichelli, 1958
Il positivismo giuridico, Torino, 1961
Locke e il diritto naturale, Torino, Giappichelli, 1963
Italia civile. Ritratti e testimonianze, Lacaita, Mandurai, 1964, apoi Firenze, Nuova Passigli, 1986
Da Hobbes a Marx, Napoli, Morano, 1965
Giusnaturalismo e positivismo giuridico, Milano, Comunità, 1965
Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant, Torino, Giappichelli, 1969
Saggi sulla scienza politica in Italia, Bari, Laterza, 1969
Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo, Torino, Einaudi, 1971
Gramsci e la concezione della società civile, Milano, Feltrinelli, 1976
Quale socialismo?, Torino, Einaudi, 1976
La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico, Torino, Giappichelli, 1976

Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto, Milano, Comunità, 1977
Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920-1950), Torino, Ed. Cassa di Risparmio, 1977
Società civile e Stato nella filosofia politica moderna (cu M. Bovero), Milano, Il Saggiatore, 1979
I problemi della guerra e le vie della pace, Bologna, Il Mulino, 1979
Le ideologie e il potere in crisi, Firenze, Le Monnier, 1981.
Studi hegeliani, Torino, Einaudi, 1981
Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco, Torino, Einaudi, 1984
Maestri e compagni, Firenze, Passigli, 1984
Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica, Torino, Einaudi, 1985
Il profilo ideologico del Novecento italiano, Torino, Einaudi, 1986
Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra, Torino, Sonda, 1989
Thomas Hobbes, Torino, Einaudi, 1989
L'utopia capovolta, Torino, La Stampa, 1990
Liberalismo e democrazia, Milano, Franco Angeli, 1991
L'età dei diritti, Torino, Einaudi, 1991
Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea, Roma, 1993
Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica, Roma, Donzelli Editore, 1994
Eguaglianza e libertà, Torino, Einaudi, 1995

LIBERALISM ȘI DEMOCRAȚIE

Capitolul 1

LIBERTATEA ANTICILOR ȘI LIBERTATEA MODERNILOR

Faptul că în prezent există regimuri numite liberal-democratice sau de democrație liberală ne-ar putea face să credem că liberalismul și democrația sunt interdependente. De fapt, problema raporturilor lor e foarte complexă și deloc lineară. În accepțiunea sa cea mai comună, prin „liberalism" se înțelege o concepție despre stat, și anume aceea conform căreia statul are puteri și funcții limitate; ca atare, el se opune fie statului absolut, fie statului numit, în zilele noastre, social. Prin „democrație" se înțelege în mod curent una dintre numeroasele forme de guvernare, aceea în care puterea se află nu în mâinile unuia sau ale câtorva, ci în mâinile tuturor, sau mai bine zis ale majorității; ca atare, ea se opune formelor autocratice de guvernare, ca monarhia sau oligarhia. Un stat liberal nu e neapărat democratic: dimpotrivă chiar, el a apărut, din punct de vedere istoric, în societăți în care participarea la guvernare era foarte restrânsă, limitată la clasele înstărite. O guvernare democratică nu conduce neapărat la un stat liberal: dimpotrivă, statul liberal clasic se află în prezent în stare de criză, ca urmare a democratizării progresive produse de extinderea treptată a sufragiului până la sufragiul universal.

Sub forma opoziției dintre libertatea anticilor și libertatea modernilor, antiteza dintre liberalism și democrație a fost enunțată și susținută cu multă subtilitate de Benjamin

Constant (1767-1830) în celebrul său discurs rostit la Athénée Royal din Paris în 1819, discurs ce marchează începutul dificilelor și controversatelor raporturi dintre cele două exigențe fundamentale din care s-au născut statele contemporane în țările dezvoltate din punct de vedere economic și social. Este vorba, pe de o parte, de exigența de a limita puterea, iar pe de altă parte, de exigența de a o împărți. „Anticii – scria Benjamin Constant – urmăreau împărțirea puterii sociale între toți cetățenii. Asta numeau ei libertate. Modernii urmăresc securitatea posesiunilor private; ei numesc libertate garanțiile acordate, prin intermediul unor instituții, acestor posesiuni private."[1]

Constant, care era un liberal sincer, a considerat că aceste două scopuri erau opuse. Participarea directă la deciziile colective sfârșește prin a supune individul autorității ansamblului și prin a-l lipsi de libertate, în calitatea lui de persoană particulară: or, ceea ce cetățeanul cere astăzi puterii publice este libertatea privată. Constant încheia spunând că „noi nu ne mai putem bucura de libertatea anticilor, care însemna participarea activă și constantă la puterea colectivă. Libertatea noastră trebuie să constea în satisfacțiile pe care ni le oferă, în tihnă, independența privată"[2].

Constant îi cita pe antici, dar avea în fața ochilor o țintă mai apropiată: Jean-Jacques Rousseau. Într-adevăr, autorul *Contractului social* născocise, nu fără să se inspire din autorii clasici, o republică în care puterea suverană, o dată constituită pentru a corespunde voinței tuturor, devine infailibilă și „nu are nevoie să dea garanții supușilor, căci e imposibil ca trupul să vrea să dăuneze tuturor membrelor sale"[3]. Nu se poate spune că Rousseau ar fi împins principiul voinței

---

[1] B. Constant, *Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor* (1819), trad. de Cristian Preda, în *Polis*, nr. 1/1995, p. 16.

[2] *Ibid*, p. 16.

[3] J.J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 7, ed. Bertrand de Jouvenel, Hachette, *Pluriel*, Paris, 1988, p. 184.

generale până la a nu mai recunoaște necesitatea limitării puterilor statului: a-i atribui paternitatea „democrației totalitare“ înseamnă a întreține o polemică pe cât de bogată, pe atât de greșită. Chiar susținând că pactul social dă corpului politic o putere absolută, Rousseau susține că în ceea ce-l privește, „corpul suveran nu-și poate încărca supușii cu nici o sarcină care să fie inutilă comunității“[1]. Dar e sigur că aceste limite nu sunt preconstituite la apariția statului, așa cum pretinde doctrina drepturilor naturale, care reprezintă nucleul doctrinar tare al statului liberal. De fapt, chiar admițând că „tot ceea ce fiecare cedează din puterea sa, din bunurile și libertatea sa, prin pactul social este numai acea parte a cărei folosință e importantă pentru comunitate“, Rousseau admite că „doar suveranul este în măsură să judece această importanță“[2].

[1] *Ibid.*, II. 4, p. 206.
[2] *Ibid.*, II. 4, p. 206.

Capitolul 2

DREPTURILE OMULUI

Premisa filozofică esențială a statului liberal, înțeles ca stat limitat în opoziție cu statul absolut, o constituie doctrina drepturilor omului, elaborată de școala dreptului natural (sau jusnaturalism). E vorba de doctrina care afirmă că omul, toți oamenii fără discriminare, au în mod natural, adică independent de voința lor și, *a priori*, independent de viața câtorva sau a unuia singur, anumite drepturi fundamentale, ca dreptul la viață, la libertate, la siguranță, la fericire, drepturi pe care statul, sau, mai corect, cei care într-un anume moment istoric dețin puterea legitimă de a exercita forța pentru a obține supunerea, trebuie să le respecte fără a le încălca și să le garanteze împotriva oricărei posibile încălcări din partea altcuiva. A acorda cuiva un drept înseamnă a recunoaște că acea persoană are *facultatea* de a face sau nu ceva după bunul său plac, ca și *puterea* de a rezista, recurgând în ultimă instanță chiar și la forța proprie sau a altcuiva, împotriva unui eventual agresor, care are, în consecință, datoria (sau obligația) de a se abține de la orice act care ar putea, în orice mod, să interfereze cu acea facultate de a face sau a nu face. „Drept“ și „datorie“ sunt două noțiuni ce aparțin limbajului prescriptiv și care presupun, ca atare, existența unei norme sau a unei reguli de conduită care, în momentul în care atribuie unui subiect facultatea de a face sau a nu face ceva, impune oricui altcuiva să se abțină de la orice

acțiune care poate, în orice mod, să împiedice exercitarea acelei facultăți. Dreptul natural poate fi definit ca doctrina conform căreia există legi care nu sunt datorate voinței umane și care, ca atare, preced formarea oricărui grup social; e vorba despre legi ce pot fi recunoscute prin cercetare rațională și din care derivă, ca din orice lege morală sau juridică, drepturi și îndatoriri care, prin însuși faptul de a fi deduse dintr-o lege naturală, sunt drepturi și îndatoriri naturale. S-a vorbit despre dreptul natural ca despre supoziția „filozofică" a liberalismlui, deoarece el contribuie la fondarea limitelor puterii pe baza unei concepții generale și ipotetice despre natura omului, care trece cu vederea orice verificare empirică și orice dovadă istorică. În capitolul secund al celui de *Al doilea tratat despre guvernare*, Locke, unul dintre părinții liberalismului modern, pleacă de la starea de natură descrisă ca o stare de libertate perfectă și de egalitate, guvernată de o lege de natură care „îi învață pe toți oamenii, care vor desigur să o consulte, că, fiind toți egali și independenți, nimeni nu trebuie să dăuneze vieții, sănătății, libertății sau bunurilor altora"[1].

Descrierea aceasta este rezultatul unei reconstrucții fantastice a unei presupuse stări originare a omului, al cărei unic scop este acela de a invoca un motiv care să justifice limitele puterii statului. De fapt, doctrina drepturilor naturale se află la baza Declarațiilor drepturilor Statelor Americii de Nord (începând cu 1776) și a celor din Franța revoluționară (începând cu 1789), prin care se afirmă principiul fundamental al statului liberal ca stat limitat: „Scopul oricărei asocieri politice este conservarea drepturilor naturale și imprescriptibile ale omului" (art. 2, *Declarația drepturilor omului și cetățeanului*, 1789).

Fiind o teorie elaborată în același timp de filozofi, teologi și juriști, doctrina drepturilor omului poate fi conside-

---

[1] J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690), II, 6 (trad. ital. de L. Pareyson, Utet, Torino, ed. a III-a, 1980, p. 231).

rată ca raționalizarea postumă a acelei stări de lucruri care a animat, mai ales în Anglia, în urmă cu multe secole, lupta dintre monarhie și celelalte forțe sociale, încheiată cu redactarea *Magnei Charta* de către Ioan-fără-de-țară (1215), în care acele facultăți și puteri ce vor fi numite în secolele următoare „drepturile omului“ sunt recunoscute sub numele de „libertăți“ (*libertates, franchises, freedom*), sau de sfere individuale de acțiune și de posedare de bunuri protejate față de puterea constrângătoare a regelui. Cu toate că această chartă și următoarele au îmbrăcat forma juridică a unor concesiuni suverane, ele sunt, de fapt, rezultatul unui adevărat pact între părți opuse, referitor la drepturile și îndatoririle reciproce în raportul politic, adică în raportul între datoria de a proteja (din partea suveranului) și datoria de supunere (în care constă așa-numita „obligație politică“ a supusului), raport numit în general *pactum subiectionis*. Într-o chartă a „libertăților“, obiectul principal al acordului îl alcătuiesc formele și limitele supunerii sau ale obligației politice, și respectiv formele și limitele dreptului de a conduce. Faptul că aceste charte vechi, ca de altfel chartele constituționale concedate de către monarhiile constituționale din perioada Restaurației și de mai târziu (între care statutul albertin din 1848), au forma juridică a concesionării, care este un act unilateral, deși ele sunt rezultatul unui acord bilateral, reprezintă o formă tipică de simulare juridică, al cărei scop este să salveze principiul superiorității regelui și să asigure astfel permanența formei de guvernare monarhică, în ciuda limitării puterilor tradiționale ale deținătorului puterii supreme.

Bineînțeles, și în acest caz, parcursul istoric care se află la originea unei anumite ordini juridice și semnificația lui rațională apar cu termenii inversați: din punct de vedere istoric, statul liberal apare printr-o eroziune continuă și progresivă a puterii absolute a regelui și, în perioade istorice de criză mai acută, printr-o ruptură revoluționară (exemplare sunt cazul Angliei secolului al XVII-lea și al Franței

sfârșitului de secol XVIII); din punct de vedere rațional, statul liberal e explicat ca rezultat al unui acord între indivizi care sunt liberi în starea inițială și care convin la stabilirea obligațiilor strict necesare pentru o conviețuire stabilă și pașnică. În vreme ce parcursul istoric pornește de la o stare inițială de servitute către stări succesive de cucerire a unor spații de libertate de către subiecți, traversând un proces de liberalizare graduală, doctrina parcurge drumul invers, deoarece pornește de la ipoteza unor stări inițiale de libertate și numai în măsura în care concepe omul ca fiind liber în mod natural ajunge să construiască societatea politică ca o societate cu suveranitate limitată. În fond, doctrina drepturilor naturale inversează desfășurarea parcursului istoric, așezând la început ca fundament și deci ca *prius* ceea ce, din punct de vedere istoric, este rezultatul, *posterius*.

Afirmarea drepturilor naturale și teoria contractului social, sau contractualismul, sunt strâns legate. Ideea că exercițiul puterii politice este legitim numai dacă se bazează pe consensul celor asupra cărora ea trebuie exercitată (aceasta este o altă teză lockeană), și deci pe un acord între cei ce hotărăsc să se supună unei puteri superioare și cei cărora această putere le este încredințată, derivă din presupunerea că indivizii au drepturi ce nu depind de instituția unui suveran și că aceasta are ca funcție principală să permită exercitarea cât mai largă a acestor drepturi, în compatibilitate cu siguranța socială. Ceea ce reunește doctrina drepturilor omului și contractualismul este concepția lor individualistă despre societate; această concepție susține că mai întâi există individul, singur cu interesele și nevoile sale, acestea luând forma unor drepturi în virtutea recunoașterii unei ipotetice legi naturale; în această concepție, societatea e posterioară individului și nu invers, cum susține organicismul în toate formele sale; în viziunea organicistă, societatea există înaintea indivizilor sau, conform unei formule aristotelice, care a avut succes de-a lungul secolelor, întregul este

anterior părților. Contractualismul modern reprezintă o adevărată cotitură în istoria gândirii politice, multă vreme dominată de organicism, deoarece, răsturnând raportul dintre individ și societate, el face din societate nu un fapt natural, care există independent de voința indivizilor, ci un corp artificial, creat de indivizi după chipul și asemănarea lor, pentru satisfacerea intereselor și nevoilor proprii și deplina exercitare a drepturilor lor. La rândul său, acordul aflat la originea statului este posibil deoarece, conform teoriei drepturilor naturale, în natură există o lege care atribuie tuturor indivizilor anumite drepturi fundamentale, la care individul poate renunța numai de bună voie, în limitele în care această renunțare, în concordanță cu renunțarea analogă a tuturor celorlalți, permite constituirea unei conviețuiri libere și ordonate.

Fără această adevărată revoluție coperniciană, pe baza căreia problema statului nu a mai fost văzută din perspectiva puterii suverane, ci din aceea a supușilor, nu ar fi fost posibilă doctrina statului liberal, care este *in primis* doctrina limitelor juridice ale puterii statale. Fără individualism, nu există liberalism.

Capitolul 3

LIMITELE PUTERII STATULUI

Am vorbit până acum în termeni generici despre stat limitat sau limite ale statului. Trebuie precizat însă că aceste expresii cuprind două aspecte diferite ale problemei, care nu sunt întotdeauna bine diferențiate: a) limitele puterilor; b) limitele funcțiilor statului. Doctrina liberală cuprinde amândouă aspectele, chiar dacă ele pot fi tratate separat și exclusiv unul față de altul. Liberalismul este o doctrină a statului limitat fie în privința puterilor, fie în privința funcțiilor sale. Noțiunea curentă folosită pentru a desemna primul caz este *stat de drept*; noțiunea curentă pentru a desemna cel de-al doilea caz este *stat minimal*. Întrucât liberalismul concepe statul atât ca stat de drept, cât și ca stat minimal, se poate imagina un stat de drept, care să nu fie minimal (de exemplu, statul social contemporan) și se poate concepe și un stat minimal care să nu fie un stat de drept (cum era, din punctul de vedere al sferei economice, Leviathanul hobbesian, definit în același timp ca stat absolut în deplinul sens al cuvântului și liberal în economie). În vreme ce statul de drept se opune statului absolut înțeles ca *legibus solutus*, statul minimal se opune statului maximal: trebuie spus, așadar, că statul liberal se afirmă în lupta împotriva statului absolut, în apărarea statului de drept, și împotriva statului maximal, în apărarea statului minimal, chiar dacă cele două mișcări de emancipare nu coincid întotdeauna din punct de vedere istoric și practic.

Prin stat de drept se înțelege, în general, un stat în care puterile publice sunt reglate de norme generale (legile fundamentale sau constituționale) și trebuie să fie exercitate în cadrul legilor care le reglează, cu excepția dreptului cetățeanului de a recurge la un judecător independent, pentru a cere recunoașterea și pedepsirea abuzului și a excesului de putere. Înțeles astfel, statul de drept respectă vechea doctrină, ce-și are originea la clasici și a fost transmisă prin doctrinele politice medievale, a superiorității guvernării legilor asupra guvernării oamenilor, conform formulei *lex facit regem*[1]; doctrina a supraviețuit chiar și în perioada absolutismului, când maxima *princeps legibus solutus*[2] a fost înțeleasă în sensul că suveranul nu era subiectul legilor pozitive pe care el însuși le emana, ci numai subiect al legilor divine sau naturale și al legilor fundamentale ale domniei. De altfel, atunci când se vorbește despre stat de drept în cadrul doctrinei liberale a statului, trebuie adăugată definiției tradiționale o specificare ulterioară: constituționalizarea drepturilor naturale sau, altfel zis, transformarea acestor drepturi în drepturi protejate din punct de vedere juridic, adică în drepturi pozitive. În doctrina liberală, statul de drept presupune nu numai subordonarea puterilor publice de orice nivel legilor generale ale țării, ceea ce este o limită pur formală, ci și subordonarea legilor limitei materiale a recunoașterii anumitor drepturi fundamentale recunoscute prin Constituție și deci, în principiu, „inviolabile" (acest adjectiv se găsește în articolul 2 al Constituției italiene). Din acest punct de vedere, se poate vorbi despre stat de drept în sensul tare pentru a-l distinge de statul de drept în sensul slab, care este statul ne-despotic, condus nu de oameni, ci de legi, și de statul de drept în sensul foarte slab, care este acela

---

[1] H. Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, sub îngrijirea lui G.E. Woodbine, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968, vol. II, p. 33.

[2] Ulpianus, *Dig.*, I, 3, 31.

kelsenian, conform căruia, o dată instituită ordinea juridică a statului, orice stat e stat de drept. (În acest ultim sens, noțiunea însăși de stat de drept pierde orice semnificație.)

Din statul de drept în sensul tare al termenului, care este propriu doctrinei liberale, fac parte toate acele mecanisme constituționale care împiedică și opresc exercițiul arbitrar și ilegitim al puterii și împiedică sau descurajează abuzul acesteia sau exercițiul său ilegal. Dintre aceste mecanisme, cele mai importante sunt: 1) controlul puterii executive de către puterea legislativă sau, mai exact, controlul guvernului, căruia îi revine puterea executivă, de către parlament, căruia îi aparține în ultimă instanță puterea legislativă și de orientare politică; 2) eventualul control al parlamentului, în exercițiul puterii legislative ordinare, de către o curte jurisdicțională care să judece constituționalitatea legilor; 3) o autonomie relativă a tuturor formelor și nivelurilor guvernării locale față de guvernarea centrală; 4) o magistratură independentă de puterea politică.

Capitolul 4

LIBERTATE CONTRA PUTERE

Mecanismele constituționale care caracterizează statul de drept au ca scop apărarea individului de abuzurile puterii; ele sunt, cu alte cuvinte, garanția libertății, a așa-numitei libertăți negative, înțeleasă ca sfera de acțiune în care individul nu e constrâns de cel ce deține puterea coercitivă să facă ceea ce nu vrea sau nu e împiedicat să facă ceea ce vrea. Există o accepție a libertății, care e, de altfel, predominantă în tradiția liberală, conform căreia „libertate" și „putere" sunt doi termeni antitetici, denumind două realități contrastante și deci incompatibile: în raporturile dintre două persoane, extinderea puterii uneia dintre ele (a puterii de a porunci sau de a interzice) diminuează libertatea negativă a celeilalte, și invers, pe măsură ce cea de-a doua își lărgește sfera de libertate, scade puterea celei dintâi. Trebuie însă adăugat că, în gândirea liberală, libertatea individuală este garantată, pe lângă mecanismele constituționale ale statului de drept, și de faptul că statului i se recunosc îndatoriri limitate la menținerea ordinii publice interne și internaționale. Pentru liberali, teoria controlului puterii și teoria limitării îndatoririlor statului pornesc din același punct: se poate chiar spune că cea de-a doua este *conditio sine qua non* a celei dintâi, în sensul că un control al abuzurilor de putere e cu atât mai ușor cu cât este mai restrâns cadrul în care statul își poate extinde intervenția proprie, sau, mai scurt și mai simplu,

statul minimal e mai controlabil decât statul maximal. Din punctul de vedere al individului, din care se pune problema liberalismului, statul e văzut ca un rău necesar: fiind un rău, chiar dacă necesar (și aici liberalismul se distinge de anarhism), statul trebuie să intervină cât mai puțin posibil în sfera de acțiune a indivizilor. În pragul revoluției americane, Thomas Paine (1737-1809), autor al unui eseu în apărarea drepturilor omului, exprima cu mare limpezime acest gând: „Societatea e produsă de nevoile noastre, iar guvernarea de ticăloșia noastră; prima contribuie la fericirea noastră în mod pozitiv, punând împreună sentimentele noastre, cea de-a doua, în mod negativ, ținând în frâu viciile noastre. Una încurajează relațiile dintre oameni, cealaltă creează diferențele dintre ei. Prima protejează, cea de-a doua pedepsește. O societate, oricare i-ar fi forma, e o binecuvântare; o guvernare, fie ea și cea mai bună, e un rău necesar; cea mai rea guvernare e un rău insuportabil"[1].

O dată definită libertatea în sensul predominant al doctrinei liberale ca libertate față de stat, procesul formării statului liberal poate fi identificat cu lărgirea progresivă a sferei libertății individului față de puterile publice (pentru a folosi termenii lui Paine), cu emanciparea progresivă de stat a societății sau a societății civile, în sensul hegelian și marxist al expresiei. Cele două sfere principale în care are loc această emancipare sunt sfera religioasă sau, în general, spirituală, și sfera economică sau a intereselor materiale. Conform celebrei teze weberiene privind raporturile dintre etica calvinistă și spiritul capitalismului, cele două procese sunt strâns legate. Dar dincolo de această legătură mult discutată, este cert că istoria statului liberal coincide, pe de o parte, cu sfârșitul statelor confesionale și cu formarea statului neutru și agnostic în privința credințelor religioase

---

[1] Th. Paine, *Common sense* (1776) (trad. ital. în Th. Paine, *I diritti dell'uomo*, sub îngrijirea lui T. Magri, Editori Riuniti, 1978, p. 65).

ale cetățenilor săi și, pe de altă parte, cu sfârșitul privilegiilor și obligațiilor feudale și cu dobândirea libertății de a dispune de bunuri și a libertății schimbului, care marchează apariția și dezvoltarea societății comerciale burgheze.

Sub acest aspect, concepția liberală despre stat se opune diverselor forme de paternalism, conform cărora statul trebuie să se îngrijească de supușii săi precum un tată de fiii lui, grija fiind justificată de faptul că supușii sunt considerați a fi mereu minori. Unul din obiectivele pe care și le propune Locke în cele *Două eseuri despre guvernare* ale sale este să demonstreze că puterea civilă, născută pentru a garanta libertatea și proprietatea indivizilor care se asociază pentru a se autoguverna, este diferită de guvernarea paternă și cu atât mai mult de cea patronală. Paternalismul este una dintre țintele privilegiate și de Kant (1724-1804), care scria că „o guvernare fondată pe principiul bunăvoinței față de popor, care ar semăna cu dominația unui tată asupra fiilor săi, adică o guvernare paternalistă (*imperium paternale*), în care supușii, ca niște fii minori ce nu pot distinge ceea ce le este folositor sau dăunător, sunt constrânși la un comportament exclusiv pasiv, așteptând ca șeful statului să stabilească în ce mod trebuie ei să fie fericiți și care și-ar datora fericirea doar bunătății sale, o asemenea guvernare este cel mai rău despotism imaginabil“[1].

Kant se ocupa mai ales de libertatea morală a indivizilor. În privința libertății economice sau a modului optim de satisfacere a intereselor materiale, Adam Smith se pronunță la fel de limpede și de răspicat; pentru el, „conform sistemului libertății naturale“, suveranul are trei sarcini de mare importanță, și anume apărarea societății față de inamici externi, protecția fiecărui individ față de ofensele ce-i pot fi aduse de către alții și grija pentru acele acțiuni publice

---

[1] I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) (trad. ital. în I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1956, p. 255).

care nu pot fi îndeplinite dacă sunt încredințate profitului privat. Și la Kant și la Smith, oricât de diferite ar fi punctele lor de plecare, doctrina limitelor îndatoririlor statului se bazează pe primatul libertății individului față de puterea suverană și, în consecință, pe subordonarea sarcinilor suveranului drepturilor sau intereselor individului.

La sfârșitul secolului Declarațiilor drepturilor, al lui Kant și al lui Smith, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) scria sinteza cea mai reușită a idealului liberal al statului; e vorba despre *Eseu asupra limitelor acțiunii statului* (1792). Pentru a înțelege intenția autorului, dacă titlul nu este de ajuns, ne vine în ajutor motto-ul primului capitol, extras din Mirabeau-tatăl: „Cel mai greu este să promulgi doar legile necesare și să rămâi fidel acestui principiu constituțional al societății, anume acela de a te păzi de pasiunea conducerii, cea mai funestă boală a guvernărilor moderne".

Humboldt afirmă foarte tranșant premisa individului luat în singularitatea și varietatea lui inefabile. Adevăratul scop al omului, spune el, este dezvoltarea maximă a facultăților sale. Pentru a atinge acest scop, maxima fundamentală care trebuie să orienteze statul ideal este următoarea: „Omul cu adevărat rațional nu își poate dori un alt stat decât cel în care nu numai fiecare individ se poate bucura de întreaga libertate de a se dezvolta pe sine însuși, în singularitatea sa inconfundabilă, dar chiar și natura fizică să nu primească din mâna omului altă formă decât aceea pe care fiecare individ, în funcție de nevoile și înclinațiile lui, o poate da propriei voințe, cu singurele restricții ce derivă din limitele forțelor sale sau ale dreptului său"[1].

Consecința pe care Humboldt o deduce din această premisă e că statul nu trebuie să intervină „în sfera afacerilor private ale cetățenilor, decât în cazul în care aceste afaceri

---

[1] W. von Humboldt, *Ideen zu einem „Versuch die Grenzen des Staates zu bestimmen"* (1792) (trad. ital. *Idee per un „Saggio sui limiti dell'azione dello stato"*, sub îngrijirea lui F. Serra, Il Mulino, Bologna, 1961, p. 62).

reprezintă o încălcare a dreptului unuia de către celălalt"[1]. Pe lângă răsturnarea raportului tradițional dintre individ și stat, specific concepției organice, se produce, corelativ, și răsturnarea raportului între mijloc și scop: statul, după Humboldt, nu este un scop în sine, ci numai un mijloc „pentru formarea omului". Dacă statul are un scop final, acesta este de a „ridica cetățenii până în punctul unde aceștia să urmeze spontan obiectivul statului, numai în ideea avantajului pe care organizarea statală li-l garantează, pentru a urmări scopurile lor individuale"[2]. În eseul său, Humboldt repetă că obiectivul statului este exclusiv „siguranța", înțeleasă ca „certitudinea libertății în cadrul legii"[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 99.
[3] *Ibid.*, p. 113.

Capitolul 5

ANTAGONISMUL ESTE FECUND

Alături de tema libertății individuale ca unic obiectiv al statului și de cea a statului ca mijloc și nu ca scop în sine, scrierea lui Humboldt prezintă un alt motiv de mare interes pentru reconstrucția doctrinei liberale: e vorba despre elogiul „varietății". Criticând sever statul providențial, stat ce vădește o solicitudine excesivă pentru „bunăstarea" cetățenilor (o critică ce prefigurează denunțarea similară a presupuselor greșeli ale statului asistențial din partea neoliberalismului contemporan), Humboldt arată că intervenția guvernării dincolo de cele două îndatoriri ce îi revin, cea a ordinii externe și cea a ordinii interne, sfârșește prin a crea în societate comportamente uniforme ce sufocă varietatea naturală a caracterelor și a dispozițiilor. Lucrurile spre care guvernările tind, în ciuda indivizilor, sunt bunăstarea și liniștea: „Dar ceea ce omul urmărește și trebuie să urmărească este ceva cu totul diferit, și anume varietatea și activitatea"[1]. Cel ce gândește diferit suscită bănuiala – întemeiată – de a considera oamenii autonomi. „De la un deceniu la altul, în cele mai multe state, personalul de funcționari și arhivele sporesc în număr, în vreme ce libertatea supușilor scade"[2], nota Humboldt. Oare ce ar fi spus el văzând „colivia de

---

[1] *Ibid.*, p. 65.
[2] *Ibid.*, p. 73.

oțel" a statului birocratic din zilele noastre? În orice caz, Humboldt concluziona, afirmând că „oamenii sunt neglijați în favoarea lucrurilor și energia în favoarea rezultatelor"[1].

În acest fel, apărarea individului în fața tentației statului de a veghea la bunăstarea lui atinge nu numai sfera intereselor, ci și sfera morală; astăzi suntem prea influențați de critica exclusiv economică a *welfare state* pentru a ne da seama că primul liberalism conținea o puternică încărcătură etică, iar critica paternalismului își avea principalul motiv în apărarea autonomiei persoanei umane. Sub acest aspect, Humboldt se alătura lui Kant, iar Kant și Humboldt lui Constant. Chiar și la Smith, care, de altfel, înainte de a fi economist, a fost moralist, libertatea are o valoare morală.

Temei varietății individuale opuse uniformității statale i se adaugă o altă temă caracteristică și novatoare a gândirii liberale: fecunditatea antagonismului. Concepția organică a societății propovăduiește armonia, înțelegerea chiar silită, subordonarea reglată și controlată a părților față de întreg, condamnând conflictul ca element de dezordine și de dezagregare socială. Dimpotrivă, în toate curentele de gândire ce se opun organicismului, își face loc ideea că opoziția dintre indivizi și grupuri aflate în concurență (chiar între state, de unde și elogiul războiului ca formator al vitejiei popoarelor) este benefică și este o condiție necesară a progresului tehnic și moral al umanității, care izvorăște numai din opoziția unor opinii și interese diverse; opoziția funcționează în dezbaterea de idei – pentru căutarea adevărului, în competiția economică – pentru căutarea deplinei bunăstări sociale, în lupta politică – pentru selecția celor mai buni guvernanți. Pornind de la această concepție generală despre om și despre istoria lui, libertatea individuală – înțeleasă ca emancipare față de obligațiile pe care tradiția, obiceiurile, autoritățile sacre și profane le-au impus indivizilor de-a

[1] *Ibid.*, p. 74.

lungul secolelor – devine o condiție necesară pentru a permite, o dată cu exprimarea „varietății“ caracterelor individuale, conflictul și în conflict, perfecționarea reciprocă.

În studiul intitulat *Ideea unei istorii universale dintr-un punct de vedere cosmopolit* (1784), Kant a exprimat cu maximă imparțialitate convingerea că antagonismul „este mijlocul de care natura se folosește pentru a realiza dezvoltarea tuturor dispozițiilor ei“[1]. Kant înțelegea prin „antagonism“ tendința omului de a-și satisface propriile interese în concurență cu interesele tuturor celorlalți: e o tendință ce stârnește în individ toată energia, îl ajută să învingă înclinația către lene și să câștige un loc prinre cei de o seamă cu el. Despre semnificația nu numai economică, ci și morală a societății antagoniste, opuse societății armonioase, Kant formula o judecată ce poate fi, pe bună dreptate, asumată ca nucleu esențial al gândirii liberale: „Fără insociabilitate, toate talentele ar rămâne închise în germenii lor, într-o viață pastorală arcadică: oamenii, precum oile duse la păscut, nu ar da nici o valoare existenței lor“. Din enunțarea acestei judecăți explozive, Kant derivă următorul imn adus înțelepciunii creației: „Să-i mulțumim naturii pentru obstinația care dă roade, pentru emulația invidioasă a vanității, pentru cupiditatea niciodată mulțumită de bogății și nici de putere! Fără toate acestea, excelentele dispoziții naturale înnăscute ale umanității ar rămâne pe veci amorțite, fără să se mai dezvolte“[2].

Ca teorie a statului limitat, liberalismul opune statul de drept statului absolut și statul minimal statului maximal. În teoria progresului realizat prin antagonism intră în joc opoziția între statele libere europene și despotismul oriental. Categoria despotismului este veche și ea a avut mereu,

---

[1] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784 (trad. ital. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, în *Scritti politici*, p. 127).

[2] *Ibid.*, p. 128.

dincolo de semnificația analitică, o puternică valoare polemică. O dată cu extinderea gândirii liberale, i se adaugă o conotație negativă: din cauza aservirii generale, datorită căreia, cum spusese deja Machiavelli, principatul turcesc e condus „de un stăpân și toți ceilalți se supun"[1], sau, cum va spune Hegel (1770-1831), în domniile despotice ale Orientului „numai unul este liber"[2], statele despotice sunt staționare și imobile, ele nu urmează legea progresului nedefinit ce are valoare numai în Europa civilizată. Din acest punct de vedere, statul liberal devine, mai mult decât o categorie politică generală, un criteriu de interpretare istorică.

---

[1] N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. IV, *Tutte le opere*, sub îngrijirea lui F. Flora, Mondadori, Milano, 1949, vol. I, p. 14.

[2] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (trad. ital. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1947, vol. I, p. 158).

Capitolul 6

DEMOCRAȚIA ANTICILOR ȘI DEMOCRAȚIA MODERNILOR

Liberalismul, ca teorie a statului (și chiar ca grilă de interpretare a istoriei), e modern, în vreme ce democrația ca formă de guvernare este antică. Gândirea politică greacă ne-a transmis o tipologie celebră a formelor de guvernare, dintre care una este democrația, definită ca guvernare a celor mulți, a majorității, sau a celor săraci (dar acolo unde săracii sunt în avantaj, este evident că puterea aparține celor mulți, masei); într-un cuvânt, conform structurii înseși a cuvântului, democrația este o guvernare a poporului, în opoziție cu guvernarea unuia sau a câtorva. Orice s-ar spune, în ciuda trecerii timpului și a discuțiilor despre diferența dintre democrația anticilor și cea a modernilor, sensul descriptiv general al termenului nu s-a schimbat, chiar dacă se schimbă în funcție de perioadă și de doctrine sensul său evaluativ, după cum guvernarea poporului este preferată guvernării unuia singur sau a câtorva, ori invers. În trecerea de la democrația anticilor la democrația modernilor, cel puțin pentru cei care consideră utilă această opoziție, ceea ce se schimbă nu este titularul puterii politice, care este tot „poporul", în sensul de ansamblu al cetățenilor căruia îi revine în ultimă instanță dreptul de a lua deciziile colective, ci modul, mai mult sau mai puțin larg, de exercitare a acestui drept: în anii în care, prin Declarațiile drepturilor, se formează statul constituțional modern, autorii *Federalistului*

opun democrației directe a anticilor și a cetăților medievale democrația reprezentativă, singura formă populară de guvernare posibilă într-un stat de mari dimensiuni. Hamilton se exprima în modul următor: „Este cu neputință să citești despre micile republici din Grecia și din Italia, fără să încerci sentimentul de oroare și de dezgust față de agitațiile cărora ele le cădeau mereu pradă, și față de succedarea rapidă a revoluțiilor ce le mențineau într-o stare de continuă oscilație între excesele tiraniei și ale anarhiei"[1].

Lui Hamilton îi răspunde Madison: „adeptul formelor populare de guvernare nu va mai fi tot atât de incomodat observând caracterul și destinul acestora, ca atunci când va urmări ușurința cu care degenerează acele forme corupte ale vieții politice"[2].

Faptul că defectul democrației citadine ar fi fost dezlănțuirea facțiunilor era în realitate numai un pretext, care prelungea vechiul dispreț, mereu prezent, arătat de grupurile oligarhice față de popor: diviziunile între părți opuse s-ar fi reprodus sub forma partidelor în adunările reprezentative. Unica justificare a democrației reprezentative era oferită, în mod obiectiv, de marile dimensiuni ale statelor moderne, începând chiar cu uniunea celor treisprezece colonii engleze, despre a căror constituție discutau autorii *Federalistului*. O recunoscuse însuși Rousseau, mare admirator al anticilor și care luase astfel apărarea democrației directe, susținând că „suveranitatea nu poate fi reprezentată" și că deși „poporul englez crede că este liber, el se înșeală grav; el este liber numai cât durează alegerile membrilor parlamentului; imediat ce aceștia sunt aleși, el redevine sclav, nu mai este nimic"[3]; el era însă convins și că „o adevărată democrație nu a existat niciodată și nici nu va exista", deoarece ea necesită

---

[1] A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist* (1788) (trad. ital. *Il federalista*, sub îngrijirea lui M. D'Addio și G. Negri, Il Mulino, Bologna, 1980, p. 83).
[2] *Ibid.*, p. 89.
[3] J. J. Rousseau, *Du contrat social*, III, 15, (ed. cit., p. 303).

înainte de toate un stat foarte mic, „în care poporului să-i fie ușor să se reunească"; în al doilea rând, „o mare simplitate a obiceiurilor", apoi „o deplină egalitate de condiție și avere" și, în sfârșit, „puțin sau deloc lux", de unde se trage concluzia: „dacă ar exista un popor de zei, el s-ar guverna democratic. Dar o guvernare atât de perfectă nu e făcută pentru oameni"[1]. Atât autorii *Federalistului*, cât și constituanții francezi erau convinși că singura guvernare democratică pe potriva oamenilor era democrația reprezentativă, acea formă de guvernare unde poporul nu ia el însuși deciziile care îl privesc, ci își alege reprezentanți, care trebuie să decidă pentru el. Ei nu se gândeau că instituind o democrație reprezentativă s-ar diminua principiul guvernării populare. O dovadă este faptul că prima constituție scrisă a Statelor Americii de Nord, aceea a Virginiei (1776) – dar aceeași formulă se regăsește în constituțiile următoare – spune: „Toată puterea este în popor, și prin urmare derivă din el; magistrații îi sunt oameni de încredere și-l servesc, mereu responsabili în fața lui"; art. 3 al Declarației din 1789 repeta și el că: „Principiul oricărei suveranități rezidă în mod esențial în națiune. Nici un organ, nici un individ nu poate să exercite o autoritate care să nu emane în mod expres de la ea". Dincolo de faptul că exercițiul direct al puterii de decizie de către cetățeni nu e incompatibil cu exercițiul indirect, prin reprezentanți aleși, așa cum arată existența unor constituții precum cea italiană aflată azi în vigoare, care a prevăzut instituția referendumului popular, chiar dacă numai cu eficacitate de abrogare, atât democrația directă, cât și cea indirectă provin din același principiu al suveranității populare, deși se disting prin modalitățile și formele prin care această suveranitate este exercitată.

De altfel, democrația reprezentativă s-a născut și din convingerea că reprezentanții aleși de cetățeni sunt în mă-

---

[1] *Ibid.*, III. 4, p. 261.

sură să judece care sunt interesele generale mai bine decât cetățenii înșiși, prea închiși în contemplarea intereselor lor particulare; iată de ce, se concluziona, democrația indirectă este mai adecvată atingerii scopurilor cărora le era destinată suveranitatea populară. Și sub acest aspect, opoziția dintre democrația antică și cea modernă se vădește a fi o eroare, întrucât cea de-a doua se prezintă sau este interpretată ca fiind mai aproape de perfecțiune, în privința scopului, decât cea dintâi. Pentru Madison, delegarea guvernării unui număr restrâns de cetățeni a căror înțelepciune este dovedită, ar fi „făcut mai puțin probabilă sacrificarea binelui țării în favoarea unor considerații conjuncturale și schimbătoare"[1]. Cu condiția ca deputatul, o dată ales, să se comporte nu ca un om de încredere al alegătorilor care l-au ajutat să ajungă în parlament, ci ca un reprezentant al întregii națiuni. Pentru ca democrația să fie într-adevăr reprezentativă, era necesară interzicerea mandatului imperativ al alegătorului către cel ales, mandat care fusese caracteristic statului de caste, în care păturile sociale, corporațiile, colectivitățile transmiteau suveranului, prin delegații lor, cererile lor particulare. Și în această privință, lecția cea mai importantă a venit din Anglia. Burke a afirmat că: „A exprima o opinie este dreptul fiecărui om; aceea a alegătorilor este o opinie care atârnă greu și trebuie respectată, iar un reprezentant trebuie oricând să o asculte... Dar instrucțiunile imperative, mandatele cărora un membru al Comunelor trebuie să li se supună obligatoriu și orbește, aceste lucruri sunt total necunoscute legilor acestei țări"[2].

Pentru a face imperativă, fie și numai în mod formal, despărțirea reprezentantului de reprezentat, constituanții francezi, urmând opinia pe care Siéyès (1748-1836) a expus-o într-un mod foarte abil, au introdus în constituția din 1791

---

[1] *The Federalist*, *ed. cit.*, p. 96.

[2] E. Burke, *Speech at the Conclusion of the Poll on his being declared duly elected*, în *The Works*, J. Dodsley, 1792, vol. II, p. 15.

interzicerea mandatului imperativ în articolul 7 din secțiunea a III-a, cap. I de la titlul III, care prevede: „Reprezentanții numiți în departamente nu vor fi reprezentanți ai unui departament anume, ci ai întregii națiuni, și lor nu li se va putea da nici un mandat“[1]. De atunci, interzicerea adresată reprezentanților de a primi un mandat imperativ din partea alegătorilor lor va deveni un principiu esențial al funcționării sistemului parlamentar, care, tocmai în virtutea acestui principiu, se distinge de vechiul stat de caste, în care este în vigoare principiul contrar, al reprezentării corporative, principiu întemeiat pe obligativitatea mandatului delegatului care era chemat, în mod instituțional, să reprezinte interesele corporației și nu se putea îndepărta de acestea decât cu riscul pierderii dreptului de reprezentare. Dizolvarea statului de caste eliberează individul în singularitatea și autonomia lui: dreptul de a alege reprezentanții națiunii îi va reveni de-acum individului ca atare, și nu membrului unei corporații. Reprezentanților li se cere să reprezinte națiunea în întregul său și ei trebuie deci să-și desfășoare activitatea și să își ia deciziile fără obligativitatea mandatului. Dacă prin democrația modernă se înțelege democrația reprezentativă, și dacă democrației reprezentative îi este inerentă eliberarea reprezentantului națiunii de individul particular reprezentat și de interesele particularizante ale acestuia, atunci democrația modernă presupune atomizarea națiunii și reconstruirea ei la un nivel mai înalt și mai restrâns, care este acela al adunărilor parlamentare. Acest proces de atomizare coincide cu procesul din care ia naștere concepția statului liberal, al cărui fundament trebuie căutat, așa cum s-a spus, în afirmarea drepturilor naturale și inviolabile ale individului.

---

[1] J. Godechot, *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 42. Pentru un comentariu pe această temă, vezi P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. I. Francia 1788-1789*, Renzo Mazzone Editore, Palermo, 1981.

Capitolul 7

DEMOCRAȚIE ȘI EGALITATE

În vreme ce liberalismul modern și democrația antică au fost adesea considerate antitetice, pe de o parte în sensul că democrații din antichitate nu cunoșteau nici doctrina drepturilor naturale și nici datoria statului de a-și limita propria activitate la minimul necesar pentru supraviețuirea comunității, iar pe de altă parte în sensul că liberalii moderni își exprimă de la bun început profunda neîncredere în orice formă de guvernare populară (idee susținută și apărată de-a lungul întregului secol al XIX-lea și dincolo de sufragiul restrâns), democrația modernă nu numai că nu e incompatibilă cu liberalismul, dar ea poate fi privită sub multe aspecte, cel puțin până la un anumit punct, drept urmarea lui firească.

Cu o condiție: și anume ca termenul „democrație" să fie luat în sensul lui juridico-instituțional și nu în cel etic, adică într-un sens mai degrabă procedural decât substanțial. Fără îndoială, din punct de vedere istoric, „democrația" are două sensuri principale, cel puțin la origine, după cum se pune în evidență fie ansamblul regulilor a căror respectare e necesară pentru ca puterea politică să fie efectiv distribuită între cea mai mare parte a cetățenilor, așa-numitele reguli ale jocului, fie idealul pe care guvernarea democratică ar trebui să-l aibă în vedere, și care este cel al egalității. Pornind de la această distincție, trebuie observată diferența dintre democrația formală și democrația substanțială sau, cu alte cuvinte,

dintre democrație ca guvernare a poporului și democrație ca guvernare pentru popor. Nu este cazul să ne oprim acum pentru a arăta încă o dată că în aceste două accepții, cuvântul „democrație“ este folosit în sensuri atât de diferite încât ele dau naștere unor discuții inutile, cum ar fi dacă este mai democratic un regim în care democrația formală nu este însoțită și de o egalitate lărgită, sau un regim în care o egalitate lărgită este obținută printr-o guvernare despotică. Deoarece în istoria îndelungată a teoriei democratice se întrepătrund elemente de metodă și motive ideale, care se regăsesc adesea reunite în teoria rousseauistă, în care idealul puternic egalitar care o animă își găsește actualizarea numai în formarea voinței generale, ambele sensuri sunt legitime din punct de vedere istoric. Dar legitimitatea istorică a folosirii lor nu permite nici o judecată inductivă asupra eventualei prezențe a unor elemente conotative comune.

Dintre cele două sensuri, primul este legat, din punct de vedere istoric, de formarea statului liberal. Dacă se ține seama de cel de-al doilea sens, problema raporturilor dintre liberalism și democrație devine deosebit de complexă, ea provocând deja – și avem motive să credem că va mai produce – dezbateri neconcludente. De fapt, în acest fel, problema raporturilor dintre liberalism și democrație se transformă în problema dificilă a raportului dintre libertate și egalitate, problemă ce presupune un răspuns univoc la următoarele două întrebări: „Ce fel de libertate? Ce fel de egalitate?“

În sensul lor mai larg, atunci când se extind la sfera economică, așa cum se întâmplă în doctrinele opuse ale liberalismului și egalitarismului, libertatea și egalitatea sunt valori antitetice, în sensul că nu se poate actualiza pe deplin una dintre ele fără limitarea sensibilă a celeilalte: o societate liberală și de liber schimb este inevitabil inegalitară; tot astfel, o societate egalitară este în mod inevitabil neliberală. Libertarianismul și egalitarismul își au rădăcinile în concepții profund diferite despre om și societate: concepția liberală e

individualistă, conflictuală și pluralistă, în vreme ce concepția egalitară e totalizantă, armonioasă și monistă. Pentru liberal, principalul obiectiv este expansiunea personalității individuale, chiar dacă dezvoltarea personalității mai bogate și înzestrate se poate face în detrimentul dezvoltării personalității mai sărace și mai puțin înzestrate; pentru egalitar, principalul obiectiv este dezvoltarea comunității în ansamblul ei, chiar cu prețul reducerii sferei de libertate a particularilor.

Singura formă de egalitate care este nu doar compatibilă cu libertatea, așa cum e înțeleasă aceasta de către doctrina liberală, dar este chiar cerută de ea, este egalitatea în libertate: ceea ce înseamnă că oricine trebuie să se bucure de o libertate compatibilă cu libertatea celuilalt și să poată face tot ceea ce nu lezează egala libertate a celorlalți. Practic, încă de la apariția statului liberal, această formă de egalitate a inspirat două principii fundamentale care au fost enunțate în norme constituționale: a) egalitatea în fața legii; b) egalitatea în drepturi. Primul principiu se găsește în constituțiile franceze din 1791, 1793 și 1795; apoi în art. 1 al Cartei de la 1814, în art. 6 al constituției belgiene din 1830, în art. 24 al constituției lui Carol-Albert (1848). De o aceeași însemnătate este considerat amendamentul al XIV-lea al Constituției SUA care vrea să asigure fiecărui cetățean „protecție egală în fața legilor". Cel de-al doilea principiu este afirmat solemn în art. 1 al Declarației Drepturilor omului și cetățeanului din 1789: „Oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi". Ambele principii traversează întreaga istorie a constituționalismului modern și sunt exprimate împreună în art. 3, punctul întâi al actualei Constituții italiene: „Toți cetățenii au aceeași demnitate socială și sunt egali în fața legii".

Principiul egalității în fața legii poate fi interpretat restrictiv, ca o formulare diferită a principiului afișat în toate tribunalele: „Legea este egală pentru toți". În acest sens, principiul afirmă pur și simplu că judecătorul trebuie să fie imparțial în aplicarea legii; ca atare, principiul egalității în

fața legii este unul dintre mijloacele constitutive și aplicative ale statului de drept, fiind inerent statului liberal în virtutea identificării deja menționate a statului liberal cu statul de drept. Înțeles într-un sens mai larg, principiul egalității în fața legii afirmă că toți cetățenii trebuie să fie supuși acelorași legi, motiv pentru care e necesar să fie suprimate sau să nu fie restabilite legile specifice unor anume ordine sau stări: principiul este egalitar întrucât elimină o discriminare precedentă. În Preambulul la constituția din 1791 citim că constituanții au vrut să abolească „irevocabil instituțiile care loveau în libertatea și egalitatea drepturilor", iar printre aceste instituții se numărau instituțiile feudale cele mai caracteristice. Preambulul se încheie cu fraza: „nu mai există pentru nici o parte a națiunii, pentru nici un individ, vreun privilegiu sau vreo excepție de la dreptul comun al tuturor francezilor", frază ce ilustrează *a contrario*, cum nu se poate mai bine, semnificația principiului egalității în fața legii ca refuz al societății divizate în caste și ca afirmare a societății în care subiecții originari sunt numai indivizii *uti singuli*.

Egalitatea în drepturi sau egalitatea drepturilor reprezintă un moment ulterior în egalizarea indivizilor în raport cu egalitatea în fața legii înțeleasă ca excludere a discriminărilor societății împărțite în caste: ea presupune ca toți cetățenii să se bucure în egală măsură de unele drepturi fundamentale garantate prin constituție. Dacă egalitatea în fața legii poate fi interpretată ca o formă specifică și determinată istoric de egalitate juridică, de exemplu ca dreptul tuturor de a accede la jurisdicția comună sau la principalele funcții civile și militare, independent de origine, în schimb, egalitatea în drepturi cuprinde egalitatea în toate drepturile fundamentale enumerate într-o constituție, astfel încât pot fi definite ca fundamentale acele drepturi, și numai acelea, de care trebuie să se bucure toți cetățenii fără discriminare de clasă, de sex, de religie, de rasă etc. Lista drepturilor fundamentale variază de la epocă la epocă, de la popor la popor

și de aceea nu se poate alcătui o listă definitivă a lor: se poate spune doar că sunt fundamentale drepturile care într-o constituție anume sunt atribuite tuturor cetățenilor fără deosebire, într-un cuvânt, acele drepturi față de care toți cetățenii sunt *egali*.

Capitolul 8

ÎNTÂLNIREA DINTRE LIBERALISM ȘI DEMOCRAȚIE

Nici unul dintre principiile de egalitate ilustrate mai sus, legate de apariția statului liberal, nu are de-a face cu egalitarismul democratic, care presupune, la limită, idealul unei anumite egalizări economice, străină de tradiția gândirii liberale. Aceasta a ajuns să accepte, dincolo de egalitatea juridică, egalitatea șanselor, care prevede o egalizare a punctelor de plecare, dar nu și a punctelor de sosire. În funcție așadar de diferitele semnificații ale egalității, liberalismul și democrația sunt destinate să nu se întâlnească, ceea ce explică printre altele opoziția lor istorică pentru o bună bucată de timp. Și atunci, în ce sens poate fi democrația considerată ca urmarea și perfecționarea statului liberal într-atât încât să se justifice folosirea expresiei „liberal-democrație" pentru a desemna un anumit număr de regimuri actuale? Nu numai că liberalismul este compatibil cu democrația, dar democrația poate fi considerată ca o dezvoltare naturală a statului liberal – însă doar dacă ea nu este privită din perspectiva idealului său egalitar, ci din perspectiva formulei sale politice, care este, așa cum s-a văzut, suveranitatea populară. Singurul mod de a face posibil exercițiul suveranității populare este de a atribui majorității cetățenilor dreptul de a participa direct și indirect la luarea deciziilor colective sau, cu alte cuvinte, extinderea drepturilor politice până la limita ultimă a sufragiului universal masculin și

feminin, condiționat exclusiv de limita de vârstă (care coincide în general cu vârsta majoratului). Chiar dacă mulți autori liberali au contestat oportunitatea extinderii sufragiului, iar în momentul formării statului liberal participarea la vot era permisă doar proprietarilor, sufragiul universal nu este în principiu contrar nici statului de drept și nici statului minimal. Dimpotrivă, trebuie spus că s-a ajuns la o asemenea interdependență între cele două încât, dacă la început s-au putut forma state liberale care nu erau democratice (decât în declarațiile de principiu), astăzi nu ar mai putea fi concepute state liberale nedemocratice și nici state democratice care să nu fie și liberale. În sfârșit, există motive bune pentru a crede: a) că astăzi metoda democratică este necesară pentru păstrarea drepturilor fundamentale ale persoanei care stau la baza statului liberal; b) că păstrarea acestor drepturi este necesară pentru o funcționare corectă a metodei democratice.

În privința primului punct, trebuie observat că garanția maximă că drepturile de libertate sunt protejate împotriva tendinței generale a guvernanților de a le limita și de a le suprima stă în posibilitatea pe care o au cetățenii de a le apăra împotriva eventualelor abuzuri. În prezent, remediul cel mai bun împotriva abuzului de putere sub orice formă, chiar dacă „cel mai bun“ nu înseamnă absolut, nici optim, nici infailibil, este participarea directă și indirectă a cetățenilor, a majorității cetățenilor, la formarea legilor. Sub acest aspect, drepturile politice sunt un complement firesc al drepturilor de libertate și al drepturilor civile. Pentru a folosi binecunoscutele expresii pe care Jellinek (1851-1911) le-a făcut celebre, *iura activae civitatis* constituie cea mai bună garanție *a iura libertatis e civitatis*, acea garanție care, într-un regim neîntemeiat pe suveranitatea populară, depinde numai de dreptul natural de rezistență la opresiune.

În privința celui de-al doilea punct, care se referă nu la necesitatea democrației pentru supraviețuirea statului liberal,

ci dimpotrivă, la recunoaşterea drepturilor inviolabile ale persoanei (pe care se bazează statul liberal) pentru buna funcționare a democrației, trebuie observat că participarea la vot poate fi considerată o exercitare corectă şi eficace a unei puteri politice, adică a puterii de a influența formarea deciziilor colective, numai dacă se desfăşoară în mod liber, adică dacă individul care merge la urne pentru a-şi exprima votul se bucură de libertatea de opinie, de presă, de reuniune, de asociație, de toate libertățile care constituie esența statului liberal, şi care ca atare constituie premisele necesare pentru ca participarea să fie reală şi nu fictivă.

Idealurile liberale şi metoda democratică s-au întrepătruns în aşa măsură în evoluția lor încât, dacă este adevărat că drepturile de libertate au fost încă de la început condiția necesară pentru aplicarea corectă a regulilor jocului democratic, este tot atât de adevărat că, mai apoi, dezvoltarea democrației a devenit principalul instrument în apărarea drepturilor de libertate. Astăzi, numai statele care au luat ființă prin revoluții liberale sunt democratice şi numai statele democratice protejează drepturile omului; toate statele autoritare din lume sunt deopotrivă antiliberale şi antidemocratice.

Capitolul 9

INDIVIDUALISM ȘI ORGANICISM

Legătura reciprocă dintre liberalism și democrație este posibilă deoarece ambele au același punct de plecare: individul. Amândouă se întemeiază pe o concepție individualistă a societății. Întreaga istorie a gândirii politice este dominată de o mare dihotomie: organicism (sau holism) și individualism (sau atomism). Chiar dacă mișcarea nu este rectilinie, se poate spune cu oarecare aproximație că organicismul este antic, iar individualismul modern (sau cel puțin de la el se poate considera că începe teoria statului modern): avem aici o opoziție mai corectă din punct de vedere istoric decât cea propusă de Constant între democrație (antică) și liberalism (modern). În vreme ce organicismul consideră statul ca un imens corp alcătuit din părți ce contribuie, fiecare după propria destinație și în relație de interdependență cu toate celelalte, la viața întregului, fără să atribuie totuși nici o autonomie indivizilor particulari *uti singuli*, individualismul consideră statul ca un ansamblu de indivizi și ca un rezultat al activității lor și al raporturilor pe care le stabilesc între ei. Principiul constitutiv al organicismului a fost formulat o dată pentru totdeauna de Aristotel în primele pagini ale *Politicii*: „Întregul precede în mod necesar partea, deoarece dacă dăm la o parte întregul, nu va mai exista nici piciorul, nici mâna“, iar consecința este că „cetatea este în mod natural – atenție, *în mod natural* – anterioară indivi-

dului"[1]. Pentru a găsi o teorie individualistă completă și pe deplin conștientă, este nevoie să ajungem până la Hobbes, care pornește de la ipoteza unei stări de natură în care există numai indivizi separați unii de alții de pasiunile și de interesele lor contradictorii și constrânși să se reunească de comun acord într-o societate politică, pentru a evita distrugerea reciprocă. Această răsturnare a punctului de plecare are consecințe hotărâtoare pentru nașterea gândirii liberale și democratice moderne. Din perspectiva liberalismului, o concepție coerent-organică, în care statul ar apărea ca totalitate anterioară și superioară părților sale, nu poate să acorde vreun spațiu unor sfere de acțiune independente de întreg, nu poate recunoaște o distincție între sfera privată și sfera publică și nici justifica sustragerea intereselor individuale, care sunt satisfăcute în cadrul raporturilor cu alți indivizi (piața), interesului public. Din perspectiva democrației, care are la bază o concepție ascendentă a puterii, organicismul, întemeiat dimpotrivă pe o concepție descendentă, se inspiră din modele de guvernare autocratice: e greu de imaginat un organism în care membrele comandă și nu capul.

Mai trebuie spus că, deși liberalismul și democrația sunt ambele concepții individualiste, individul celui dintâi nu este același cu individul celei de-a doua, sau mai bine zis interesul individual pe care cel dintâi înțelege să îl apere nu este același cu cel apărat de cea de-a doua. Ceea ce poate oferi încă o explicație faptului că o combinație între liberalism și democrație este numai posibilă, nu și necesară.

Nici o concepție individualistă despre societate nu face abstracție de faptul că omul este o ființă socială și nici nu consideră individul izolat. Individualismul nu trebuie confundat cu anarhismul filozofic al lui Stirner (1806-1856). Dar raporturile individului cu societatea sunt văzute în mod diferit de liberalism și de democrație: primul desparte

[1] Aristotel, *Politica*, 1253a.

individul particular de corpul organic al societății făcându-l să trăiască, cel puțin pentru o mare parte a vieții, departe de sânul mamei, pentru a-l introduce în lumea necunoscută și plină de pericole a luptei pentru supraviețuire; cea de-a doua îl pune laolaltă cu alți oameni, asemănători lui, pentru ca din unirea lor societatea să fie reconstruită nu ca un tot organic, ci ca o asociere de indivizi liberi. Liberalismul revendică libertatea individuală față de stat atât în sfera spirituală, cât și în cea economică; democrația împacă individul cu societatea, făcând din societate produsul unui acord al indivizilor între ei. Liberalismul face din individul particular protagonistul oricărei activități ce se desfășoară în afara statului; democrația îl face protagonistul unei altfel de forme de stat, în care deciziile colective sunt luate în mod direct de indivizii particulari sau delegații ori reprezentanții lor.

În privința individului, liberalismul îi pune în evidență capacitatea de a se forma singur, de a-și dezvolta propriile facultăți, de a progresa intelectual și moral în condiții de maximă libertate față de obligații externe impuse de o manieră coercitivă; democrația îi evidențiază mai ales capacitatea de a depăși izolarea prin diferite abilități care conduc la instituirea unei puteri comune netiranice. Dintre cele două fețe ale individului, liberalismul o privește pe cea întoarsă spre interior, democrația pe cea întoarsă spre exterior. Este vorba de doi indivizi potențial diferiți: individul ca microcosmos sau totalitate cuprinsă în sine, respectiv ca părticică indivizibilă (atom), dar care se poate compune și recompune diferit cu alte părticele asemănătoare într-o unitate artificială (și astfel mereu posibil de descompus).

Atât individualismul liberal, cât și cel democratic iau naștere, așa cum am spus, în opoziție cu diferitele forme de organicism, dar prin intermediul a două procese diferite: cel dintâi, prin perimarea totalității, care face ca indivizii, precum fiii ajunși majori, să se desprindă de grupul primitiv omnipotent și omniprezent și să își cucerească spații, din ce

în ce mai largi, de acțiune personală; cel de-al doilea, prin dizolvarea internă a unității globale compacte, din care se formează părți independente unele de altele și toate independente de întreg, care încep să aibă o viață proprie. Primul proces are ca efect reducerea la dimensiuni minime a puterii politice, cel de-al doilea, o reconstituire a acestei puteri, dar ca o sumă de puteri particulare, fapt evident în contractualism, care întemeiază statul pe o instituție juridică, și anume contractul, propriu sferei dreptului privat, unde se întâlnesc voințe particulare în formarea unei voințe comune.

Capitolul 10

LIBERALI ȘI DEMOCRAȚI ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Pe continentul european, istoria statului liberal și a continuării sale în statul democratic are ca început legitim epoca Restaurației, pe care, cu o oarecare emfază retorică, nu tocmai nepotrivită în anul aniversării unui „deceniu" de regim fascist, dată la care aceste pagini au fost publicate (1932), Benedetto Croce (1866-1952) o numea epoca „religiei libertății" și în care el credea că vede o „perioadă germinală" a unei noi civilizații[1]. Prin libertate, Croce înțelegea, fără să le distingă net, atât libertatea liberală, implicată de formula care cerea „substituirea absolutismului guvernului cu constituționalismul", cât și libertatea democratică, implicată de formula care cerea „reforme în electorat și extinderea capacității politice", cărora le adăuga „încetarea dominației străine" (sau libertatea ca independență națională). În ceea ce privește „perioada germinală", chiar dacă nu ne întoarcem la „pădurile germane", unde s-ar fi născut libertatea modernă după Montesquieu, reluat și de Hegel, teoria și praxisul moderne ale statului liberal și-au avut originea în Anglia veacului al XVI-lea, care a rămas câteva secole un model ideal pentru Europa și Statele Unite ale Americii. În acel creuzet de idei, în acel furnicar de secte religioase și de mișcări politice care a fost revoluția puritană, și-au deschis

[1] B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1932, p. 21.

drum toate ideile de libertate personală, libertate religioasă, libertate de opinie și de presă, destinate să devină patrimoniul durabil al gândirii liberale. În deznodământul ei sângeros s-a afirmat superioritatea parlamentului asupra regelui, care, chiar dacă treptat, cu unele alternanțe, a sfârșit prin a impune ca formă ideală de constituție pe cea a statului reprezentativ, a cărui eficacitate este dovedită până astăzi (aceasta și pentru că nu a fost substituit cu nimic mai bun); doctrina separării puterilor l-a inspirat apoi pe Montesquieu și, prin Montesquieu, constituționalismul american și european. Dacă prin democrație se înțelege, așa cum propunem aici, extinderea drepturilor politice la toți cetățenii majori, chiar și idealul democratic a cunoscut prima sa afirmare puternică în anii *Marii rebeliuni*: Nivelatorii au fost de fapt cei care, în *Pactul poporului englez liber* (1649) au afirmat pentru prima oară, împotriva principiului dominant (rămas neatins pentru cel puțin două secole) al limitării drepturilor politice numai la proprietari, principiul democratic conform căruia „cea mai înaltă autoritate a Angliei și a teritoriilor anexate de ea va fi și va rămâne de acum înainte o reprezentanță a poporului formată din maximum 400 de persoane la a căror alegere – conform legii naturale – vor putea participa toți oamenii de peste 21 de ani... Toți vor avea drept de vot și vor fi eligibili în această funcție supremă“[1].

De altfel, trecerea de la monarhia constituțională la monarhia parlamentară, de la democrația limitată la democrația lărgită, a avut loc prin evoluție internă, fără ciocniri violente sau întoarceri înapoi, printr-un proces treptat și pașnic numai în Anglia, după cea de-a doua revoluție (1688).

În Franța, care a reprezentat în multe privințe o călăuză pentru Europa continentală, procesul de democratizare a fost cu mult mai accidentat: tentativa de a o impune cu forța

---

[1] Citat în V. Gabrieli, *Puritanesimo e libertà*, Einaudi, Torino, 1956, pp. 155-56.

în revoluția de la '48, repede eșuată, a condus la instaurarea unui nou regim dictatorial (al doilea Imperiu al lui Napoleon al III-lea). În vreme ce ultimul regim dictatorial englez, dictatura lui Cromwell, era deja o simplă amintire, în Franța, trecerea într-un răgaz scurt de timp de la republica iacobină la imperiul napoleonian a dat naștere, la mulți autori, unor puternice sentimente liberale antidemocratice care nu vor dispărea curând și vor lăsa urme adânci în dezbaterea asupra unei treceri posibile și de dorit de la statul liberal la statul democratic. Printre autorii conservatori a devenit aproape un loc comun, care nu este lipsit de unele reminiscențe clasice, în particular platoniciene, teza conform căreia democrația și tirania sunt două fețe ale aceleiași medalii, iar dictatura nu reprezintă decât consecința firească și îngrozitoare a dezordinii provocate de nașterea republicii demagogilor. În ultimele pagini ale *Democrației în America*, Tocqueville (1805-1859) va formula celebra sa profeție: „să ne imaginăm care ar fi noile aspecte sub care despotismul ar putea reapărea în lume: văd o mare mulțime de oameni asemănători și egali care nu fac decât să se învârtească pe loc, pentru a-și procura mici plăceri vulgare cu care să-și mângâie sufletul... Deasupra tuturor acestora se înalță o imensă putere tutelară, care se însărcinează singură să le asigure posibilitatea de a se bucura de bunuri și de a veghea asupra sorții lor. Această putere este absolută, minuțioasă, sistematică, prevăzătoare și blândă"[1].

Trecerea încă și mai rapidă de la efemera republică de la 1848 la al doilea Imperiu părea să dea dreptate acestui descoperitor vizionar al democrației americane.

De-a lungul secolului al XIX-lea procesul de liberalizare și cel de democratizare au continuat să se dezvolte, când împreună, când separat, după cum extinderea sufragiului

[1] A. de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. II, traducere de Claudia Dumitriu, București, Humanitas, 1995, p. 344.

era considerată o integrare necesară a statului liberal sau un obstacol în calea dezvoltării lui, o creștere sau o diminuare a libertății. Pornind de la acest mod diferit de a trăi raportul între stat liberal și democrație, larga mișcare liberală s-a extins prin apariția opoziției dintre un liberalism radical, liberal și totodată democratic, și respectiv un liberalism conservator, liberal, dar nu și democratic, care se opunea cu fermitate oricărei propuneri de extindere a dreptului de vot, considerat ca o amenințare a libertății. În același mod, în cadrul marii mișcări democrate, au existat democrații liberali și democrații antiliberali, aceștia din urmă fiind interesați mai mult de distribuirea puterii decât de limitarea ei, mai mult de instituțiile autoguvernării decât de divizarea guvernării centrale, mai mult de separarea orizontală a puterilor decât de cea verticală, mai mult de cucerirea sferei publice decât de apărarea obstinată a sferei private. În vreme ce liberalii democrați și democrații liberali vor sfârși prin a se întâlni în parcurgerea treptată a diverselor etape, mai mult sau mai puțin numeroase, mai mult sau mai puțin rapide, ale extinderii drepturilor politice până la sufragiul universal, democrații puri se vor regăsi în apropierea primelor mișcări socialiste, chiar dacă într-un raport care adesea este de concurență, așa cum s-a întâmplat în Italia cu partidul lui Mazzini. Între democrații puri și liberalii conservatori există o distanță atât de mare încât ei sunt incompatibili.

Schematic, raportul dintre liberalism și democrație poate fi reprezentat urmând aceste trei combinații: a) liberalismul și democrația sunt compatibile și deci compozabile, în sensul că poate exista un stat liberal și democratic fără a se exclude însă în acest fel un stat liberal și nedemocratic sau un stat democratic neliberal (cel dintâi este statul liberalilor conservatori, cel de-al doilea, statul democraților radicali); b) liberalismul și democrația sunt opuse, în sensul că democrația dusă până la consecințele sale extreme sfârșește prin a distruge statul liberal (așa cum susțin liberalii con-

servatori) sau se poate realiza pe deplin numai într-un stat social care a abandonat idealul statului minimal (cum susțin democrații radicali); c) liberalismul și democrația sunt legate în mod necesar, în sensul că numai democrația este în măsură să realizeze pe deplin idealurile liberale și numai statul liberal poate fi condiția actualizării democrației. Utilizând categoriile modalității, la punctul *a* raportul este de posibilitate (liberalism *vel* democrație); la punctul *b*, raportul este de imposibilitate (liberalism *aut* democrație); la punctul *c*, de necesitate (liberalism *și* democrație). Ca formă de guvernare, democrația se conjugă atât cu liberalismul, cât și cu socialismul, iar raportul dintre democrație și socialism poate fi și el reprezentat ca un raport de posibilitate sau de coexistență posibilă, de imposibilitate (din partea democraților liberali sau, la extrema cealaltă, din partea susținătorilor dictaturii proletariatului), sau de necesitate, ca în doctrinele și mișcările social-democrate, conform cărora prin democrație se realizează socialismul și numai în socialism procesul de actualizare a democrației se realizează pe deplin.

Capitolul 11

TIRANIA MAJORITĂȚII

Cele două aripi ale liberalismului european, cea conservatoare și cea radicală, sunt foarte bine reprezentate de doi autori liberali majori din secolul trecut, și anume Alexis de Tocqueville și respectiv John Stuart Mill (1807-1873). Apropiați ca vârstă (primul s-a născut în 1805, al doilea, în 1807), cei doi s-au cunoscut și s-au stimat reciproc. Mill a scris în *London Review*, organ al radicalilor englezi, o recenzie întinsă a volumului întâi din *Democrația în America*[1]. În opera lui despre democrația reprezentativă, apărută imediat după moartea prietenului său (1861), el amintește cititorilor această „great work“[2]. În ceea ce îl privește, Tocqueville a primit eseul lui Mill despre libertate când era deja pe moarte și i-a scris autorului: „Nu am nici o îndoială că pe terenul libertății nu putem merge fără să ne dăm mâna“[3]. În ciuda diferențelor de tradiție, de cultură și de temperament, opera lor reprezintă întru totul ceea ce era comun în cele două tradiții principale ale gândirii liberale europene, cea engleză

---

[1] J.S. Mill, *Tocqueville on Democracy in America*, în *London Review*, iunie 1835-ian. 1836, pp. 85-129.

[2] J.S. Mill, *Considerations on Representative Goverment*, în *Collected Papers of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1977, vol. XIX, p. 468.

[3] A. de Tocqueville, *Correspondance anglaise*, în *Oeuvres complètes*, *sous la dir.* de J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, NRF, 1954, t. VI, scrisoare către Mill din 9 februarie 1859, p. 352.

și cea franceză. Tocqueville dedicase mulți ani de studiu și de reflecție democrației unei societăți noi și orientate către viitor, așa cum era cea americană, iar Mill, mai puțin insular decât mulți dintre compatrioții săi, cunoștea gândirea franceză, începând cu cea a lui Comte (1789-1857).

Tocqueville a fost mai degrabă liberal și nu democrat. El era ferm convins că libertatea, în principal libertatea religioasă și morală (mai mult decât cea economică), reprezintă baza și fermentul oricărei vieți civile. Dar Tocqueville înțelesese că secolul născut o dată cu revoluția se îndrepta grăbit și inexorabil către democrație. Era vorba de un proces ce nu putea fi oprit. În introducerea primei părți a operei sale (1835) el se întreba: „Să mai fie oare cineva care să creadă că democrația, după ce a distrus feudalismul și i-a biruit pe regi, va mai da înapoi în fața burghezilor și a celor bogați? Este oare posibil ca ea să se oprească tocmai acum când a devenit atât de puternică, iar adversarii ei atât de slabi?“[1].

El spunea că și-a scris cartea sub impresia unui fel de teroare religioasă încercată în fața „revoluției irezistibile“, care, trecând peste orice obstacol, continua să înainteze chiar în mijlocul ruinelor pe care ea însăși le produsese. După călătoria pe care a făcut-o în Statele Unite, unde încercase să înțeleagă care fuseseră condițiile unei societăți democratice într-o lume atât de diferită față de cea europeană și unde a surprins „imaginea democrației însăși“, toată viața a fost muncit de o întrebare: „Va putea supraviețui libertatea în societatea democratică, și dacă da, cum anume?“.

În limbajul lui Tocqueville, „democrație“ înseamnă, pe de o parte, acea formă de guvernare în care toți participă la lucrul public și care e contrariul aristocrației și, pe de altă parte, societatea care se inspiră din idealul de egalitate și care, extinzându-se, va sfârși prin a înghiți societățile tradi-

---

[1] A. de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. I, traducere de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, București, Humanitas, 1995, p. 45.

ționale fondate pe o ordine ierarhică de neschimbat. Amenințarea la adresa democrației ca formă de guvernare este pentru Tocqueville, ca de altfel și pentru prietenul său, John Stuart Mill, tirania majorității: pericolul ca democrația să evolueze ca o actualizare progresivă a idealului egalitar este nivelarea, care conduce la despotism. Există două forme de tiranie și amândouă, chiar dacă în moduri diferite, reprezintă negarea libertății. Faptul că în opera lui Tocquevile aceste două semnificații ale democrației nu sunt explicit distinse poate să provoace cititorului judecăți diferite, dacă nu chiar opuse, referitoare la poziția ultimă a autorului față de democrație. Privind democrația nu ca pe un ansamblu de instituții, dintre care cea specifică este participarea poporului la puterea politică, ci ca pe o exaltare a valorii de egalitate, nu numai politice, ci și sociale, sau de egalitate a condițiilor în dauna libertății, Tocqueville se dovedește a fi adesea un autor liberal și nu unul democrat. El nu ezită să așeze libertatea individului înaintea egalității sociale, având convingerea că popoarele democratice, chiar cu o înclinație naturală pentru libertate, nutresc pentru egalitate „o pasiune arzătoare, insațiabilă, veșnică, de neînfrânt", astfel încât, chiar dacă „vor egalitate în libertate", ele vor vrea, atunci când nu o pot obține pe aceasta, și „egalitatea în sclavie"[1]. Asemenea popoare sunt dispuse să suporte sărăcia, dar nu aristocrația.

Tiraniei majorității Tocqueville îi consacră capitolul 7 al celei de-a doua părți din *Democrația în America*. Principiul majorității este un principiu egalitar, întrucât el pretinde să acorde mai multă importanță forței numărului decât individualității particulare; principiul majorității se bazează pe argumentul că „mai mulți oameni la un loc sunt mai luminați și mai înțelepți decât unul singur, că numărul prevalează asupra calității. Este teoria egalității aplicată inteligenței"[2].

---

[1] *Ibid.*, vol. II, p. 219.
[2] *Ibid.*, vol. I, p. 322.

Printre efectele negative ale omnipotenței majorității se numără instabilitatea legislativului, exercitarea adesea arbitrară a puterii funcționarilor, conformismul opiniilor, diminuarea numărului de oameni cu adevărat însemnați pe scena politică. Pentru un liberal ca Tocqueville, puterea este mereu nefastă, indiferent dacă ea aparține regelui sau poporului. Problema politică prin excelență este cea relativă nu atât la cine deține puterea, cât la modul în care este controlată și limitată aceasta. O bună guvernare nu se judecă după numărul mare sau mic al celor care dețin puterea, ci după numărul mare sau mic de lucruri pe care ei le pot face în mod legal. „Omnipotența ca atare mi se pare a fi un lucru rău și primejdios... Nu există pe pământ o autoritate atât de respectabilă prin ea însăși sau învestită cu un drept atât de sacru, încât s-o vreau s-o las să acționeze în mod necontrolat și să domine fără a fi supravegheată. Când văd deci că se acordă unei puteri oarecare – indiferent că e vorba de un rege sau un popor, de o democrație sau de o aristocrație, indiferent dacă ea se exercită într-o monarhie sau într-o republică – dreptul și posibilitatea de a face orice, eu spun că este vorba de germenele tiraniei."[1]

Tocqueville simțea cu acuitate totala nepotrivire, în ultimă instanță, între idealul liberal, pentru care ceea ce contează este independența persoanei în sfera morală și sentimentală, și idealul egalitar, care vrea o societate compusă pe cât posibil din indivizi asemănători în privința aspirațiilor, a gusturilor, a nevoilor și a condițiilor. El nu își făcea prea multe iluzii în privința supraviețuirii libertății în societatea democratică, chiar dacă nu s-a resemnat să accepte pentru contemporanii lui și pentru generațiile viitoare destinul de servitori satisfăcuți. Sunt memorabile ultimele pagini ale celei de-a doua părți din „marea operă" a sa (apă-

---

[1] *Ibid.*, vol. I, pp. 327-328 (am modificat traducerea românească, incorectă – n. red.).

rută în 1840), în care Tocqueville simte apropiindu-se momentul în care democrația se va transforma în contrariul său, deoarece poartă în ea germenii noului despotism, sub forma unei guvernări centralizate și omniprezente. Sugestia democrației anticilor criticată de Constant, și deci a omnipotenței voinței generale a lui Rousseau, îl face să spună: „Contemporanii noștri își imaginează o putere unică, tutelară, omnipotentă, dar aleasă de cetățeni; ei combină centralizarea cu suveranitatea populară. Asta le dă o oarecare alinare. Ei se consolează cu gândul că se află sub tutelă, crezând că ei înșiși și-au ales tutorii... Într-un asemenea sistem, cetățenii ies câteva clipe din starea de dependență pentru a-și desemna stăpânul, iar apoi se reîntorc la acesta"[1].

Nu, democrația, înțeleasă ca participare directă sau indirectă a tuturor la puterea politică, nu este de la sine un remediu suficient pentru tendința către o societate tot mai puțin liberă: „Nimeni nu va mai reuși să convingă – exclamă Tocqueville către sfârșitul cărții – că un guvern liberal, energic și înțelept, va mai putea ieși din sufragiile unui popor de servitori"[2]. Remediile, dacă mai există, iar Tocqueville credea că ele mai există și nu a încetat până la sfârșitul vieții să le propună, sunt remediile clasice ale tradiției liberale, cel dintâi fiind apărarea anumitor libertăți individuale, ca libertatea presei, libertatea de asociere, în general libertatea drepturilor individului, de care statele democratice au tendința să nu facă nici un caz în numele interesului colectiv; respectului formelor ce garantează cel puțin egalitatea în fața legii i se adaugă descentralizarea.

Din același motiv pentru care era mai degrabă liberal decât democrat, Tocqueville nu a fost niciodată atras de socialism, față de care și-a exprimat în mai multe ocazii aversiunea. Poți fi liberal și democrat, poți fi democrat și socialist,

---

1 *Ibid.*, vol. II, p. 350.
2 *Ibid.*, vol. II, p. 351.

dar este mult mai greu să fii deopotrivă liberal și socialist. Nedemocrat până la capăt, atunci când trebuie să confrunte democrația cu idealul sublim al libertății, Tocqueville devine un apărător al democrației atunci când adversarul ce trebuie înfruntat este socialismul, în care el vedea întruparea statului colectivist ce ar da naștere unei societăți de castori și nu de oameni liberi. Într-un discurs despre dreptul la muncă pronunțat în fața Adunării constituante la 12 septembrie 1848, Tocqueville evocă din nou, pentru a o exalta, democrația americană, observând, între altele, că aceasta este absolut imună la pericolul socialist; el afirmă că democrația și socialismul nu sunt de fapt solidare: „Sunt lucruri nu numai diferite, ci opuse". Ele au în comun numai un cuvânt, egalitate. „Dar atenție la diferență – încheie el –: democrația vrea egalitatea în libertate, iar socialismul vrea egalitatea în mizerie și servitute"[1].

[1] A. de Tocqueville, *Dreptul la muncă, socialismul și revoluția* (1848), traducere de Cristian Preda, în *Polis*, nr. 1/1995, p. 61.

Capitolul 12

LIBERALISM ȘI UTILITARISM

Spre deosebire de Tocqueville, Mill era și liberal și democrat: el considera democrația, în special guvernarea reprezentativă, pe care o numea chiar „guvernare populară“, ca o dezvoltare firească și consecventă a principiilor liberale. Ceea ce nu înseamnă că nu ar fi văzut care erau defectele de care suferea guvernarea democratică. El le-a căutat chiar remedii, cu o încredere absolută într-un viitor marcat de un progres treptat și necesar. În ultimele sale scrieri, Mill a considerat că liberalismul și socialismul sunt incompatibile. Cele două opere principale de gândire politică (Mill fiind mai ales filozof și economist) sunt intitulate *Despre libertate* (1859) și *Considerații despre guvernarea reprezentativă* (1863). Dacă Tocqueville a fost istoric și autor politic, Mill a fost un teoretician al politicii și a avut, mai mult chiar decât prietenul său francez pe care îl admira, vocația și talentul unui reformator.

Ca teoretician, reclamându-se de la filozofia utilitaristă a maestrului său Jeremy Bentham (1748-1832), Mill a așezat doctrina liberală pe o bază diferită de cea a autorilor de dinaintea lui și a dat viață sau, mai bine zis, un sprijin plin de autoritate, curentului liberal care va deveni apoi predominant. Doctrina liberală de până la Mill făcea din drepturile naturale și prin urmare inviolabile ale cetățenilor baza datoriei guvernanților de a restrânge exercițiul puterii

publice. Într-o scriere din 1795 *Anarchical Fallacies* (Sofisme anarhice), Bentham dezlănțuise un atac violent împotriva *Declarației drepturilor* franceze, scoțând la iveală, cu o ironie disprețuitoare, slăbiciunea lor filozofică, inconsistența logică și echivocurile verbale, ca și totala lor ineficacitate practică. În legătură cu declarația conform căreia toți oamenii se nasc liberi, el exclama: „O prostie absurdă și mizerabilă!", explicând apoi că „nu există nimic asemănător unor drepturi naturale, nimic asemănător unor drepturi anterioare instituțiilor guvernării, nimic asemănător unor drepturi naturale care să se opună sau să fie în contradicție cu cele stabilite prin lege"[1]. În opoziție cu tradiția seculară a dreptului natural, Bentham formula „principiul utilității", conform căruia singurul criteriu pe care un bun legislator trebuie să îl aibă în vedere este acela de a emana legi care să aibă ca efect fericirea majorității. Altfel spus, dacă trebuie să existe limite ale puterii guvernanților, ele nu derivă din supoziția neîntemeiată a unor inexistente și nicicum demonstrabile drepturi naturale ale omului, ci din considerația obiectivă că oamenii doresc plăcerea și fug de durere și că, în consecință, cea mai bună societate este cea care reușește să obțină maximum de fericire pentru cât mai mulți din membrii ei. În tradiția gândirii anglo-saxone, care este cu siguranță cea care a produs contribuția cea mai durabilă și mai coerentă la dezvoltarea liberalismului, de la Bentham încoace, utilitarismul și liberalismul merg împreună, iar filozofia utilitaristă a devenit cel mai important aliat teoretic al statului liberal. Trecerea de la dreptul natural la utilitarism a marcat o adevărată criză a fundamentelor gândirii liberale, care va ajunge până la dezbaterea referitoare la drepturile omului, din ultimii ani.

Mill este un utilitarist declarat și convins. Pentru el, „doctrina care admite ca fundament al moralității utilitatea

---

[1] J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, în *The Works*, ed. J. Bowring, Edinburgh, William Tait, vol. II, p. 500.

sau principiul maximei fericiri susține că acțiunile umane sunt bune în măsura în care tind să promoveze fericirea și rele, când tind să promoveze contrariul fericirii“[1].

Mill înțelegea fericirea în sens benthamian, ca plăcere sau absență a durerii, iar nefericirea, ca durere sau absență a plăcerii: de altfel, ca doctrină morală ce critică și refuză orice altă formă a fundamentului obligației morale în afara celei care se referă la plăcere și durere, utilitarismul este preocupat nu de utilitatea individului separată de cea a altor indivizi, ci de utilitatea socială, nu „de fericirea celui care acționează, ci de fericirea tuturor celor interesați“ și care poate fi apreciată de un „spectator benevol și dezinteresat“[2]. În consecință și urmând critica benthamiană a drepturilor naturale, Mill respinge tentația de a recurge la doctrina jusnaturalistă pentru a fonda și justifica limita puterii statului. El declară aceasta în mod expres în introducerea la *Despre libertate*, unde expune și propune principiile care i-au inspirat propria doctrină: „Este nimerit să declar că eu mă abțin să trag vreun folos pentru argumentarea mea din ideea unor drepturi abstracte, independente de utilitate“, deoarece „consider utilitatea ca instanță ultimă în toate chestiunile etice“, dacă este vorba „de utilitate în sensul cel mai larg, fondat pe interesele permanente ale omului ca ființă capabilă de progres“[3].

În buna tradiție a gândirii liberale, libertatea despre care tratează Mill este libertatea negativă sau libertatea înțeleasă ca situația în care se află un subiect (fie el un individ sau un grup care acționează ca un tot unitar) care nu este împiedicat de o forță exterioară să facă ceea ce dorește să facă și nu este constrâns să facă ceea ce nu dorește să facă. Plecând de aici, Mill formulează un principiu pe baza căruia sunt stabilite,

---

[1] J.S. Mill, *Utilitarismul* (1863), traducere de Valentin Mureșan, București, Editura Alternative, 1994, p. 18 (trad. modificată – n. red.).

[2] *Ibid.*, p. 25.

[3] J.S. Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, București, Humanitas, 1994, p. 19.

pe de o parte, limitele între care îi este permis puterii publice să restrângă libertatea indivizilor, pe de altă parte, cadrul în care indivizii sau grupurile pot acționa fără obstacol din partea puterii statului; cu alte cuvinte, este vorba de delimitarea sferei private de cea publică, astfel încât individul să se poată bucura de o libertate garantată în raport cu puterea statului, iar această libertate să fie cea mai mare cu putință în adaptarea necesară a interesului individual și a celui colectiv. Principiul propus de Mill este următorul: „unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea", motiv pentru care „unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora"[1]. De unde decurge că „dacă cineva comite un act ce dăunează altora, atunci există, cel puțin la prima vedere, elementele pentru a-l pedepsi prin mijlocirea legii sau, acolo unde sancțiunile legii nu se pot aplica fără riscul de a greși, prin forța oprobriului public"[2].

Obiectivul pe care Mill și-l propunea enunțând acest principiu era limitarea dreptului statului de a restrânge sfera libertății individuale (în care individul poate alege între mai multe soluții) și de a obliga cetățenii să facă sau nu ceva contrar voinței lor; potrivit lui Mill, acest drept se va exercita doar în sfera acțiunilor externe (în sensul kantian al cuvântului), adică în sfera acelor acțiuni prin intermediul cărora un individ, pentru a-și satisface un interes personal, poate interfera cu interesul altcuiva. Mill căuta de asemenea să protejeze individul particular de ingerința puterii publice în toate acele acțiuni care îl privesc numai pe el, cum sunt sfera conștiinței interioare și libertatea de gândire și de opinie, libertatea de a acționa după propria dorință și după pla-

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 19.

nurile proprii, libertatea de a se asocia cu alți indivizi. Dacă numim *paternalism* orice doctrină politică ce atribuie statului dreptul de a interveni în sfera interioară a individului în virtutea credinței că orice individ, chiar adult, are nevoie să fie protejat de propriile sale înclinații și porniri, liberalismul se dovedește a fi și prin Mill, cum fusese deja prin Locke sau Kant, doctrina antipaternalistă prin excelență, întrucât pleacă de la supoziția etică potrivit căreia, ca să folosim o expresie foarte nimerită a lui Mill, „fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăți, fie ea trupească, mintală sau sufletească"[1]. Asta nu înseamnă că la Mill (ca, de altfel, și la Locke și Kant) nu se regăsesc elemente paternaliste. Trebuie însă avut în vedere faptul că, în definiția de mai sus, Mill își limitează propria afirmație la membrii „unei comunități civilizate": principiul libertății este așadar valabil numai pentru indivizi în deplinătatea facultăților. El nu este valabil și pentru minori, care se află încă sub autoritatea paternă, și nici pentru societățile înapoiate, ce pot fi considerate ca fiind formate din minori. Asupra acestui ultim punct, opinia lui Mill este foarte limpede: „despotismul este un mod legitim de cârmuire atunci când cei cârmuiți sunt barbari, cu condiția ca scopul său să fie progresul, iar mijloacele să fie cele îndreptățite de realizarea acestui scop"[2]. Cu excepția subordonatei concesive (dar cine judecă scopul și conformitatea mijloacelor față de scop?), această opinie a lui Mill nu se deosebește prin nimic de justificarea tradițională a regimurilor despotice, care, încă de la Aristotel, erau considerate a fi potrivite pentru popoarele aflate în mod natural în stare de servitute.

---

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 18.

Capitolul 13

DEMOCRAȚIA REPREZENTATIVĂ

La fel ca și Tocqueville, Mill se temea de tirania majorității și o considera unul dintre pericolele de care societatea trebuie să se păzească. Această teamă nu-l face însă să renunțe la guvernarea democratică. În cartea lui despre democrația reprezentativă, care apare la câțiva ani după cea despre libertate, Mill tratează problema clasică a celei mai bune forme de guvernare și răspunsul său este că aceasta e tocmai democrația reprezentativă, care constituie, cel puțin în țările ajunse la un anumit nivel de civilizație, urmarea naturală a unui stat care vrea să asigure cetățenilor săi libertatea maximă: „Participarea tuturor la beneficiile libertății este un concept perfect, din punct de vedere ideal, al guvernării libere". Maxima aceasta este susținută de următorul comentariu: „În măsura în care unii, nu are importanță cine, sunt excluși de la aceste beneficii, interesele lor sunt lăsate fără garanțiile acordate celorlalți, iar ei înșiși au mai puține posibilități și motivații decât cele pe care le-ar putea avea pentru a-și desfășura întreaga energie în vederea binelui propriu și a celui al comunității"[1].

Un comentariu ce dovedește cum nu se poate mai bine legătura dintre liberalism și democrație sau, mai precis,

---

[1] J. St. Mill, *Considerations on Representative Government*, în *Collected Papers*, ed. cit., vol. XIX, p. 406.

dintre o anumită concepție despre stat și modalitățile și formele de exercitare a puterii care îi pot asigura cel mai bine actualizarea.

Afirmația conform căreia cea mai bună guvernare liberă este cea în care toți participă la beneficiul libertății l-a împins pe Mill să devină promotorul extinderii sufragiului, în tradiția radicalismului de origine benthamiană, de unde a pornit reforma electorală engleză de la 1832. Unul dintre remediile ce pot fi aduse tiraniei majorității este ca, în scopul formării majorității, la alegeri să participe, în afară de clasele înstărite care constituie întotdeauna o minoritate a populației, având tendința naturală de a se îngriji în mod exclusiv de propriile interese, și clasele populare, cu condiția ca ele să plătească un impozit, oricât de scăzut. Participarea la vot are o mare putere educativă: datorită discuției politice, muncitorul (*the manual labourer*), care are o muncă repetitivă și un orizont (cel al fabricii) îngust, ajunge să înțeleagă raportul dintre evenimente îndepărtate și interesul său personal și să stabilească raporturi cu cetățeni diferiți de cei cu care are relații zilnice de muncă, devenind astfel membru conștient al unei mari comunități: „Într-o națiune civilizată și adultă, nu trebuie să existe nici *paria*, nici oameni loviți de incapacitate, altfel decât din vina lor“[1].

Sufragiul universal, de altfel, este un ideal limită, față de care propunerile avansate de Mill sunt încă foarte departe: în afară de cei care dau faliment și de debitorii periculoși, Mill îi exclude de la dreptul de vot pe analfabeți, pledând în același timp pentru un învățământ deschis tuturor („învățământul universal trebuie să preceadă sufragiul universal“); el îi exclude de asemenea pe cei ce trăiesc din mila parohiilor, pornind de la considerația că acela care nu plătește fie și un cât de mic impozit nu are dreptul să decidă modul în care fiecare trebuie să participe la cheltuiala publică. Mill este, în

---

[1] *Ibid.*, p. 470.

schimb, favorabil votului feminin (contrar tendinței precumpănitoare din statele europene care a condus, în general, la extinderea votului la analfabeți înainte de extinderea lui la femei), argumentând că toate ființele umane au interesul să fie bine guvernate și, de aceea, toți au nevoie în mod ideal de vot, pentru a-și putea asigura partea de beneficii care revine fiecărui membru al comunității. Ba chiar, răsturnând argumentul obișnuit al antifeminiștilor, Mill susține că „dacă există vreo diferență între sexe, femeile au mai mare nevoie de vot decât bărbații, întrucât, fiind mai slabe din punct de vedere fizic, ele depind pentru protecția lor – în cea mai mare parte – de societate și de lege“[1].

Al doilea remediu împotriva tiraniei majorității constă, pentru Mill, într-o schimbare a sistemului electoral, adică în trecerea de la sistemul majoritar, conform căruia fiecare colegiu are dreptul să prezinte un singur candidat, iar dintre candidații aflați în concurență cel care primește majoritatea voturilor (nu contează dacă într-un tur sau două) învinge, iar ceilalți pierd, la sistemul proporțional, pe care Mill îl adoptă așa cum este el formulat de Thomas Hare (1806-1891), sistem care asigură o reprezentare adecvată și minorităților, fiecăreia în funcție de voturile obținute fie într-un colegiu unic național, fie într-un colegiu a cărui mărime să permită alegerea mai multor reprezentanți. În prezentarea avantajelor și defectelor noului sistem, Mill subliniază că o minoritate puternică ar fi o frână pentru majoritate, ea putând să împiedice majoritatea să abuzeze de propria putere, fapt care ar conduce la degenerarea democrației. În acest context, Mill aduce unul dintre cele mai alese elogii pe care gândirea liberală le-a adresat vreodată antagonismului, într-un fragment în care e condensată esența eticii liberale: „Nici o comunitate nu a cunoscut vreodată o dezvoltare durabilă decât dacă în ea s-a desfășurat un conflict între forța

---

[1] *Ibid*., p. 479.

cea mai puternică și alte forțe rivale, între autoritățile spirituale și cele temporale, între clasele militare sau teritoriale și cele muncitorești, între rege și popor, între ortodoxie și reformatorii religioși“[1].

Acolo unde lupta a fost înăbușită sau calmată, a început întotdeauna stagnarea, căreia i-a urmat decăderea unui stat sau a unei întregi civilizații.

În ciuda deplinei acceptări a principiului democratic și a elogiului democrației reprezentative ca forma cea mai bună de guvernare, idealul democrației perfecte este încă departe de a fi atins. Oarecum pentru a atenua efectul novator al sufragiului lărgit, Mill propune instituirea votului plural – care nu a avut succes – vot conform căruia, dacă este drept ca toți să voteze, asta nu înseamnă ca toți să aibă dreptul la un singur vot: votul plural ar reveni, după Mill, nu celor mai bogați, ci celor mai instruiți, cu rezerva de a-l acorda și celor care cer și promovează un examen. Nu întâmplător, în constituțiile moderne se afirmă că dreptul de vot trebuie să fie „egal“ (ca în art. 48 al constituției italiene).

---

[1] *Ibid.*, p. 459.

Capitolul 14

LIBERALISM ȘI DEMOCRAȚIE ÎN ITALIA

Cu toate limitele inerente unui liberalism încă mult impregnat de paternalism și unei democrații foarte imperfecte și inegalitare, opera lui Mill a reprezentat o întâlnire fecundă între gândirea liberală și gândirea democratică. În ciuda acestui fapt, liberalii și democrații au continuat, cum de altfel continuă și în prezent, să creeze mișcări și fracțiuni politice diverse, uneori contradictorii, după cum miza principală o constituie intervenția din ce în ce mai accentuată a statului, pe care liberalii o interpretează, pe bună dreptate, ca o consecință a procesului de democratizare, sau persistența unor oligarhii politice și a unor inegalități economice frapante, pe care democrații o interpretează, pe bună dreptate, ca o consecință a încetinelii cu care acest proces de democratizare a avut loc și a obstacolelor care i-au fost puse în cale de către *beati possidentes*. În această privință, opoziția dintre liberalism și spiritul democratic poate fi considerată și dintr-un alt punct de vedere: dezvoltarea doctrinei liberale este strâns legată de critica economică a societăților autocratice; dezvoltarea doctrinei democrate este mai strâns legată de o critică de natură politică sau instituțională a autocrațiilor. Ceea ce este sigur este că, pe tot parcursul secolului trecut, liberalismul și democrația au desemnat doctrine și mișcări antagonice: liberalii, care apărau cucerirea sau recucerirea drepturilor de libertate, aduse de epoca Restaurației, au fost

suspicioși la adresa nostalgiilor revoluționare ale democraților; democrații, care considerau neterminat procesul de emancipare populară, început o dată cu revoluția franceză și întrerupt în perioada Restaurației, îi respingeau pe liberali ca fiind un partid al moderaților. Înainte de formarea partidelor socialiste, parlamentarii se împărțeau în două fracțiuni opuse, partida conservatoare și partida progresistă, care corespund în mare opoziției dintre liberali și democrați, cea mai corectă dialectică politică fiind considerată cea care asigura alternanța acestor două fracțiuni, chiar dacă în patria parlamentului și a bipartidismului, Anglia, cele două partide opuse s-au numit conservator și liberal. (Să adăugăm că o dată cu trecerea timpului, conținutul programelor partidelor se schimbă, dar numele lor rămâne același.) La convergența treptată a tradițiilor liberală și democratică au contribuit, în primul rând, formarea partidelor socialiste, și apoi, având chiar o influență mai mare – în secolul nostru – formarea unor regimuri antiliberale și antidemocratice precum cele fasciste sau cel instaurat în Rusia de revoluția din octombrie: în comparație cu noutatea statelor totalitare ale secolului al XX-lea, diferențele inițiale dintre liberalism și democrație devin, din punct de vedere istoric și politic, nerelevante.

În gândirea politică italiană din cea de-a doua jumătate a secolului trecut – gândire care, de altminteri, respectă liniile generale ale gândirii politice europene, mai ales ale celei franceze –, opoziția dintre școala liberală și școala democrată este foarte clară, mai ales datorită prezenței active a unui scriitor și agitator politic precum Mazzini (1805-1872), considerat și în afara Italiei printre reprezentanții de seamă ai curentelor democratice care agită națiunile europene în lupta lor împotriva vechilor autocrații.

Atunci când își expunea interpretarea operei literare a lui Mazzini, Francesco de Sanctis (1817-1883) trasa de asemenea liniile principale ale distincției dintre școala liberală și școala democrată, considerate ca fiind cele două curente vii ale spiritului public italian din secolul al XIX-lea. Chiar

dacă de Sanctis punea în lumină mai ales aspectul literar al acestor două curente, el a arătat că asemănarea lor rezidă în faptul că ele includeau și scopuri politice, morale, religioase, drept pentru care, spre deosebire de școlile pur literare, au acționat asupra întregii societăți italiene și nu numai asupra cercului restrâns de literați. De altfel, același de Sanctis, dedicând o parte din cursul său lui Mazzini, a considerat că realizează un lucru folositor educației naționale, în care dorea să includă formarea unei stângi noi, care să asigure țării o nouă orientare, „o nouă atitudine față de clasele populare, o nouă concepție despre ceea ce înseamnă național, o direcție diferită de cea a dreptei istorice, mai largă, mai puțin exclusivă, mai puțin polițienească“[1]. În viziunea lui, școala liberală era aceea care renunțase să facă din libertate un obiectiv final, adică așa cum o propagaseră filozofii secolului al XVIII-lea, făuritorii unei revoluții, mulțumindu-se cu libertatea ca mijloc, ca metodă sau „procedură“ pur formală, de care fiecare se putea servi pentru propriile-i scopuri. „În această școală liberală – comenta el – intră oameni cu scopuri din cele mai diferite, ca pe un teren comun: clerici, care cer libertatea bisericii, conservatori, care vor libertatea claselor superioare, democrați, care vor libertatea claselor inferioare, progresiști, care încearcă să meargă înainte fără să forțeze natura“[2].

În viziunea lui de Sanctis, școala democrată era, dimpotrivă, cea care era inspirată de idealul unei noi societăți „bazate pe dreptatea distributivă, pe egalitatea de drept care, în țările mai avansate, este și o egalitate de fapt“, și pentru care libertatea nu era numai procedură sau metodă, ci și „substanță“[3]. De Sanctis preciza: „Acolo unde domnește inegalitatea, libertatea poate fi scrisă în legi, în statut, dar ea nu este ceva real: nu este liber țăranul care depinde de proprietar, nu e liber

---

[1] F. de Sanctis, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino, 1950, p. 7.

[2] F. de Sanctis, *Mazzini e la scuola democratica*, Einaudi, Torino, 1951, p. 6.

[3] *Ibid.*, p. 13.

clientul care rămâne supus stăpânului, nu e liber omul legat de glie și de muncile nesfârșite ale câmpului“[1].

Francesco de Sanctis încheia afirmând că aceste idei au condus la *res publica*, care „nu este o guvernare a unuia sau a altuia, nu este puterea arbitrară sau dominația de clasă, ci guvernarea tuturor“[2]. Un stat care consideră libertatea ca mijloc poate fi neutru, indiferent sau ateu. Nu la fel stau lucrurile cu un stat al tuturor, cu *res publica*, care trebuie să-și propună ca scop, mai ales după o unificare rapidă și forțată, educația națională.

Și pentru a rămâne în Italia, acest contrast puternic poate fi reprezentat în mod foarte explicit prin opoziția dintre cei doi protagoniști principali ai *risorgimento*-ului nostru, Cavour (1810-1868) și Mazzini. Unul dintre autorii de la care, în tinerețe, Cavour a preluat anumite principii pe care nu le-a mai abandonat a fost, pe lângă Constant, Bentham, de la care a împrumutat ideea fragilității teoriei dreptului natural, ca și o convingere puternică în eficacitatea utilitarismului, fapt care-l împingea să se considere cu satisfacție vizibilă un „benthamian înrăit“[3]. Într-una din scrierile sale doctrinare cele mai complete, *I sistemi e la democrazia. Pensieri* (1850), Mazzini face din Bentham, din doctrina lui utilitaristă, principalul responsabil pentru materialismul dominant în doctrinele democrate și socialiste, de la Saint-Simon (1760-1825) la comuniști, fără a-i numi însă în mod expres nici pe Marx (1818-1883), nici pe Engels (1820-1895); Mazzini îl numește pe Bentham „șef și legiuitor al școlii“ care îi cuprinde pe toți „iubitorii utilului“[4]. Doctrinei utilului Mazzini îi opune ideea datoriei și a sacrificiului

---

[1] *Ibid.*, p. 14.

[2] *Ibid.*, pp. 13-14.

[3] Extrag acest citat din R. Romeo, *Cavour e il suo tempo*, vol. I, 1810-1842, Laterza, Bari, 1969, p. 288.

[4] G. Mazzini, *I sistemi e la democrazia. Pensieri*, ed. G. Galasso, Il Mulino, Bologna, 1961, pp. 101-102.

pentru sfânta cauză a omenirii: „Nu – exclamă el – interesul și plăcerea nu sunt mijloacele prin care democrația va putea ameliora starea socială; o teorie a utilului nu va putea face să se resimtă în confortul bogăției suferințele claselor sărace și nevoia urgentă a unui remediu“[1].

Cavour este un admirator al lui Tocqueville cu care împărtășește neliniștea în privința mersului inexorabil al omenirii către democrație. Tocqueville, ministru de externe al republicii franceze începând din iunie 1849, pune pecetea definitivă pe căderea republicii romane, iar Mazzini îi adresează, lui și ministrului Falloux (1811-1886), o scrisoare vehementă în care îi apostrofează ca „ultimi elevi ai unei școli care, începând prin a predica doctrina atee a artei, a sfârșit în formula puterii pentru putere“[2]. Cavour este susținătorul unei juste măsuri, adică al unei soluții intermediare, singura rațională, între reacțiune și revoluție. Mazzini, susținător intransigent al revoluției naționale, se plasează în mod explicit la una dintre cele două extreme pe care soluția flexibilă a doctrinarilor liberali le respingea. Mare admirator al științei economice și al marilor economiști, de la Smith la Ricardo (1771-1823), Cavour era un discipol convins și de neclintit al teoriilor liberului schimb, cărora Mazzini li s-a opus mereu cu putere, propunând în replică ideea unui stat învestit cu funcție educativă, opus concepției liberale a statului ca rău inevitabil și care trebuie deci limitat la singura funcție de agent de poliție. Nimic nu e mai îndepărtat de gândirea unui liberal veritabil precum Cavour decât critica mazziniană a statului „spoliat de orice capacitate de inițiativă, neavând altă misiune decât de a interzice“; într-un asemenea caz, spunea Mazzini, „societății i se substituie un agregat de indivizi, constrânși să se comporte în mod pașnic,

---

1 *Ibid.*, p. 110.

2 G. Mazzini, *Lettera ai signori Tocqueville e Falloux ministri di Francia*, în G. Mazzini, *Scritti politici*, sub îngrijirea lui T. Grandi și A. Comba, Utet, Torino, 1972, p. 647.

dar credincioși unor scopuri particulare și liberi să își aleagă fiecare propria cale, conduși sau nu către împlinirea misiunii comune. În politică, la fel ca și în economie, *laissez faire, laissez passer* este prima formulă a școlii“[1].

Nimic nu e mai ostil neutralității cavouriene, favorabilă progresului realizat treptat prin adaptarea instituțiilor la evoluția societății, decât revoluționarismul abstract mazzinian, care opune criteriului simplu și sănătos al utilului imperativul sacrificiului și care face din exaltarea iluministă a drepturilor individuale o predică severă despre îndatoriri. „Fidel benthamismului său inițial – scrie R. Romeo – Cavour este convins că progresul economic nu se deosebește întru totul, ci mai degrabă coincide cu cel spiritual și moral“[2]. Dimpotrivă, fidel antibenthamismului său inițial, Mazzini afirmă că progresul spiritual este o condiție a progresului material: cu doctrina fericirii și a bunăstării, inspirată din utilitarism, se formează oameni egoiști, care prețuiesc materia. „Trebuie așadar găsit un principiu educativ superior... Și acest principiu este datoria“[3].

[1] G. Mazzini, *I sistemi e la democrazia*, p. 96.
[2] R. Romeo, *op. cit.*, p. 288.
[3] G. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, în *Scritti politici*, p. 847.

Capitolul 15

CONFRUNTAREA DEMOCRAȚIEI CU SOCIALISMUL

În ciuda constituirii – lente și dificile – a unei simbioze între idealurile liberale și idealurile democrate, contrastul dintre liberalism și democrație nu s-a diminuat, ci chiar, sub anumite aspecte, s-a accentuat în acești ultimi ani.

Ceea ce a contribuit la menținerea acestui contrast evident și la accentuarea lui a fost, începând cu cea de-a doua jumătate a secolului trecut, intrarea pe scena politică a mișcării muncitorești, care s-a inspirat tot mai mult din doctrinele socialiste, opuse celor liberale, fără a refuza în schimb, în ceea ce privește o parte însemnată a mișcării însăși, metoda democrată, așa cum s-a întâmplat în partidul laburist englez sau în partidul social-democrat german, în general în aripa sa reformatoare. Raportul dintre liberalism și democrație nu a fost niciodată, după cum am văzut, unul de opoziție totală, chiar dacă altoirea idealurilor democratice pe trunchiul originar al idealurilor liberale a fost dificilă, adesea contestată, iar integrarea liberalismului și a democrației, acolo unde a avut loc, s-a petrecut încet, nu fără opoziții și rupturi. Dimpotrivă, raportul dintre liberalism și socialism a fost încă de la început un raport de opoziție netă, care nu are însă în vedere, așa cum s-ar putea crede, exclusiv doctrina marxiană sau marxistă. Mărul discordiei l-a constituit libertatea economică, aceasta presupunând apărarea până la capăt a proprietății private. În ciuda nenumăratelor definiții care

pot fi date socialismului din secolul trecut (au fost date cam o sută), există totuși un criteriu distinctiv constant și determinant care separă doctrina socialistă de toate celelalte: critica proprietății private ca sursă principală a „inegalității dintre oameni“ (pentru a relua celebrul discurs al lui Rousseau) și eliminarea ei totală sau parțială ca proiect al societății viitoare. Cei mai mulți autori socialiști și majoritatea mișcărilor inspirate de ei au identificat liberalismul, pe drept sau pe nedrept, dar, în plan istoric, cu siguranță pe drept, cu apărarea libertății economice și deci a proprietății individuale ca singură garanție a libertății economice, înțeleasă, la rândul ei, ca o condiție necesară pentru manifestarea reală a tuturor celorlalte libertăți. Într-o concepere a istoriei bazată pe lupta de clasă, pe care mișcarea muncitorească a moștenit-o de la istoriografia burgheză, și în cadrul căreia principalul actor istoric sunt clasele, iar dezvoltarea istorică are loc o dată cu trecerea de la o clasă dominantă la o altă clasă dominantă, liberalismul, interpretat ca acea concepție conform căreia libertatea economică este baza tuturor celorlalte libertăți – fără libertate economică nici un om neputând fi cu adevărat liber – a sfârșit prin a fi criticat de către autorii socialiști, nu numai de către Marx – care de altfel a exercitat o mare influență în formarea partidelor socialiste continentale, mai ales în Germania și Italia – ca o banală ideologie a clasei burgheze, mai exact, ca ideologie dușmană pe care socialiștii ar fi trebuit să o combată până la dispariția ei totală.

În vreme ce raportul dintre liberalism și socialism a fost unul de opoziție netă, indiferent dacă socialismul era judecat pe baza proiectului său de societate viitoare sau era considerat ca ideologie a unei clase destinate să urmeze clasei burgheze în dezvoltarea progresivă a istoriei, raportul dintre socialism și democrație a fost mai degrabă, încă de la început, unul de complementaritate, așa cum fusese până atunci raportul dintre democrație și liberalism. Se afirmă în mod curent că socialismul, care era considerat ca incompatibil cu

liberalismul, nu era deloc incompatibil cu democrația. Pentru a întări legătura de compatibilitate, de fapt de complementaritate, dintre socialism și democrație, au fost avansate două teze: s-a afirmat, mai întâi, că procesul de democratizare ar fi produs în mod inevitabil, sau cel puțin ar fi favorizat constituirea unei societăți socialiste, bazate pe transformarea instituției proprietății și pe colectivizarea principalelor mijloace de producție; în al doilea rând, s-a avansat ideea că numai o dată cu constituirea societății socialiste s-ar fi consolidat și lărgit participarea politică și ar fi devenit, deci, posibilă realizarea pe deplin a democrației, printre ale cărei promisiuni, pe care democrația liberală nu le-ar fi putut niciodată menține, se afla și aceea a unei distribuiri egalitare, sau cel puțin mai egalitare a puterii economice, care completa distribuirea puterii politice. Pe baza acestor două teze, relația indisolubilă dintre democrație și socialism a fost înfățișată, din perspectiva principalelor curente ale socialismului, ca o condiție necesară a constituirii societății socialiste, iar din perspectiva curentelor democratice, ca o condiție a dezvoltării democrației înseși.

Nu vreau să spun prin acestea că raportul dintre democrație și socialism a fost mereu unul pașnic. Sub anumite aspecte, a fost adesea un raport polemic, asemănător cu raportul dintre liberalism și democrație. O consolidare reciprocă, a democrației prin socialism și a socialismului prin democrație, era în mod evident un raport circular. Din ce punct al cercului ar fi trebuit început? A începe cu extinderea democrației ar fi însemnat acceptarea unei dezvoltări graduale și nesigure. Dar era oare posibil, de dorit și licit să începi direct transformarea socialistă a societății printr-un salt calitativ revoluționar, renunțând astfel, cel puțin provizoriu, la metoda democratică? Așa se face că, începând cu cea de-a doua jumătate a secolului trecut, opoziției dintre liberalism și democrație i s-a adăugat opoziția dintre apărătorii liberal-democrației, pe de o parte, și care se aliau adesea

între ei împotriva socialismului, considerat ca negator fie al liberalismului, fie al democrației, iar pe de altă parte socialiștii democrați și nedemocrați, care erau divizați nu atât prin opoziția la liberalism, care le era comună, cât prin judecata diferită despre validitatea și eficacitatea democrației, cel puțin în momentul cuceririi puterii. În orice caz, îndoiala asupra validității metodei democratice, pentru așa-numita fază de tranziție, nu înlătură câtuși de puțin inspirația democratică de fond a partidelor socialiste, care credeau în progresul democrației într-o societate socialistă, fiind convinse că o societate socialistă ar fi fost, pe termen lung, mai democratică decât cea liberală, născută și crescută o dată cu nașterea și creșterea capitalismului.

În favoarea superiorității democrației socialiste față de cea liberală se pot găsi, în imensa literatură a acestui secol, cel puțin trei argumente: a) primul afirmă că, în vreme ce democrația liberală (sau, din perspectivă polemică, capitalistă, sau, din punct de vedere al subiectului istoric care a promovat-o, burgheză) s-a născut ca democrație reprezentativă, una în care reprezentanții aleși iau hotărâri fără a avea un mandat imperativ, democrația socialistă (sau, din punct de vedere al luptei de clasă, proletară) va fi o democrație directă, în dublul sens de democrație a întregului popor, fără reprezentanți, sau de democrație nu de reprezentanți, ci de delegați, al căror mandat imperativ este supus revocării; b) al doilea argument afirmă că, în vreme ce democrația burgheză a consimțit, până la limita extremă a sufragiului universal masculin și feminin, participarea la puterea politică, centrală și locală, numai democrația socialistă va consimți participarea populară chiar și în luarea deciziilor economice, care într-o societate capitalistă sunt luate autocratic, în acest sens ea reprezentând nu numai o consolidare a participării în sens intensiv, ci și în sens extensiv cantitativ prin efectul deschiderii de noi spații exercițiului suveranității populare în care constă esența democrației; c) în sfârșit,

argumentul cel mai important afirmă că, în vreme ce în democrația liberală dreptul poporului de a participa direct sau indirect la deciziile politice nu este însoțit de o distribuire mai echitabilă a puterii economice, ceea ce face din dreptul de vot o simplă aparență, în democrația socialistă această distribuire mai echitabilă devine unul dintre primele obiective ale schimbării regimului economic, transformând astfel puterea formală de participare în putere substanțială și realizând idealul ultim al democrației, care este deplina egalitate între oameni.

Faptul că mișcări politice atât de diferite precum cea liberală și cea socialistă au îmbrățișat idealul democratic astfel încât s-a ajuns la formarea unor regimuri de democrație liberală și a unor regimuri de democrație socială, dacă nu socialistă (un regim care să fie în același timp democratic și socialist încă nu a existat), ne poate face să credem că, de două secole încoace, democrația este un fel de numitor comun al tuturor regimurilor care s-au dezvoltat în țări mai avansate din punct de vedere economic și politic. Nu trebuie totuși să credem că noțiunea de democrație a rămas aceeași în trecerea de la democrația liberală la cea socială. În binomul *liberalism plus democrație*, democrație înseamnă în principal sufragiu universal, și deci un mijloc de exprimare a liberei voințe a indivizilor particulari; în binomul *democrație plus socialism*, democrație înseamnă ideal egalitar, pe care numai reforma proprietății propusă de socialism va fi în măsură să îl atingă. În primul binom, este vorba de o consecință, în cel de-al doilea, de o propunere. Ca și consecință, în cel dintâi, democrația completează seria libertăților particulare cu libertatea politică; ca premisă, în cel de-al doilea, democrația va fi completată de către viitoarea transformare socialistă – până acum doar dorită – a societății capitaliste.

Ambiguitatea conceptului de democrație apare extrem de clar în așa-numita „democrație socială“, care a dus la apariția statului de servicii (expresie mai potrivită decât cele

de „stat al bunăstării“ și de „stat asistențial“ care păcătuiesc prin exces sau prin omisiune). Democrația socială pretinde că e superioară în raport cu democrația liberală, fiindcă a inserat în propria declarație de drepturi drepturile sociale, care se adaugă drepturilor de libertate; față de democrația socialistă, în schimb, ea este numai o primă fază. Această ambiguitate este relevată de dubla critică pe care democrația socială o primește, când dinspre dreapta, din partea liberalismului intransigent, care vede în ea o diminuare a libertăților individuale, când dinspre stânga, din partea socialiștilor nerăbdători, care o condamnă ca soluție de compromis între vechi și nou, soluție care, în loc să favorizeze realizarea socialismului, îl împiedică sau îl face de-a dreptul imposibil.

Capitolul 16

NOUL LIBERALISM

Întorcându-ne la tema noastră – raportul dintre liberalism și democrație – este neîndoielnic faptul că apariția și răspândirea doctrinelor și mișcărilor socialiste, ca și alianța explicit declarată a acestora cu partidele democratice au redeschis conflictul istoric dintre liberalism și democrație, chiar în momentul în care țările avansate se îndreptau spre sufragiul universal și se părea că între liberalism și democrație are loc o împăcare istorică definitivă. Dacă, într-adevăr, așa cum era scris în programul partidelor social-democrate din cea de-a Doua Internațională, procesul de democratizare progresivă ar fi condus inevitabil la socialism, era oare necesar ca liberalii să favorizeze acest proces? În reacția împotriva presupusei avansări a socialismului și a programului său general de economie planificată și de colectivizare a mijloacelor de producție, doctrina liberală s-a concentrat în primul rând asupra apărării economiei de piață și a libertății de inițiativă economică (și în consecință a proprietății private), identificându-se cu doctrina economică numită, în limbajul politic italian, *liberismo*. Cum se întâmplă adesea, chiar și în cazul unei opoziții între două ideologii născute contrare și complet opuse în direcțiile lor programatice, așa cum sunt liberalismul și socialismul, au existat tentative de mediere sau de sinteză, care merg de la cunoscuta carte a lui Hobhouse (1864-1929) din 1911, *Liberalism*, la *Socialismo*

liberale a lui Carlo Rosselli (1899-1937) din 1930, și, pentru a rămâne la cazul Italiei, la liberal-socialism, formulă necunoscută în altă parte, și care a fost ideea care a inspirat un mic partid antifascist, *Partito d'Azione*, care a trăit numai câțiva ani (1942-1947). Antiteza continuă să existe, ba chiar s-a accentuat și înăsprit în ultimele două decenii, ca urmare a două fenomene foarte relevante din punct de vedere istoric, așa cum au fost, mai întâi, antiliberalismul manifest al regimurilor în care s-a încercat pentru prima dată o transfomare socialistă a societății și, în al doilea rând, apariția unor aspecte antiliberale în regimurile care au avut ca obiectiv realizarea statului-providență. Socialismul liberal (sau liberal-socialismul) a rămas până în acest moment fie un ideal doctrinar abstract, pe cât de seducător teoretic, pe atât de greu de transformat în instituții, fie una dintre formulele, dar nu singura, care servesc la definirea acelui regim în care tutela aparatului statal s-a extins de la drepturile de libertate la drepturile sociale.

În vreme ce conjugarea liberalismului și a socialismului a fost până acum pe cât de nobilă, pe atât de veleitară, identificarea progresivă a liberalismului cu liberul schimb este un fapt de necontestat, a cărui constatare servește la înțelegerea unui aspect, dintre cele mai relevante, ale actualului context politic dominant din Statele Unite până în Europa occidentală. În Italia, un episod extrem de semnificativ a fost, din această perspectivă, disputa dintre Croce și Einaudi (1874-1961) desfășurată în ultimii ani ai regimului fascist, asupra raportului dintre liberalismul etico-politic și cel economic. În această dispută, Einaudi, ca economist liberal ce se afla, a susținut împotriva lui Croce teza conform căreia liberalismul etico-politic și liberalismul economic (sau *liberismo*) sunt indisolubile, cel de-al doilea condiționând existența celui dintâi; Croce însă, care sub unele aspecte era mai consevator ca Einaudi, a susținut o teză opusă, conform căreia libertatea, fiind un ideal moral, se poate actualiza

prin cele mai diverse măsuri economice, cu condiția ca acestea să vizeze înălțarea morală a individului; Croce citează admirativ „frumoasa eulogie și apologie“ a socialismului liberal al lui Hobhouse[1].

Luând în considerare sensul predominant al conceptului de liberalism și făcând referire mai ales la diferitele curente numite neo-liberale, trebuie admis că în disputa dintre filozof și economist, dreptate a avut cel de-al doilea. Prin *neoliberalism* se înțelege astăzi în primul rând o doctrină economică consecventă, liberalismul politic fiind doar o modalitate de actualizare a acestuia, nu mereu necesară, sau o apărare a încălcării libertății economice; libertatea politică este, în acest caz, doar un corolar. Nimeni nu a insistat mai mult decât economistul austriac Friedrich von Hayek – unul dintre cei mai însemnați inspiratori ai mișcării actuale de demantelare a statului de servicii – asupra legăturii indisolubile dintre libertatea economică și libertatea fără alte adjective; Hayek, mai mult decât oricare alt teoretician liberal, a subliniat necesitatea de a distinge bine liberalismul, al cărui punct de plecare este o teorie economică, de democrație, care este o teorie politică; pentru Hayek, libertatea individuală, care are ca primă condiție libertatea economică, are o valoare intrinsecă, iar democrația, numai o valoare instrumentală. El admite că, în luptele care s-au dat împotriva puterii absolute, liberalismul și democrația au putut să meargă împreună și să se confunde una cu cealaltă. Dar acum această confuzie nu ar trebui să mai fie posibilă, deoarece s-a văzut, observând mai ales consecințele antiliberale la care poate să conducă și la care a și condus procesul de democratizare, că cele două răspund unor probleme diferite: liberalismul – problemei funcțiilor guvernării și mai ales

---

[1] Aceste scrieri ale lui Croce și Einaudi au fost adunate în volumul *Liberismo e liberalismo*, îngrijit de P. Solari, Ricciardi, Napoli, 1957. Elogiul lui Hobhouse se află în prima dintre aceste scrieri, *La concezione liberale come concezione della vita* (1927), p. 14.

limitării puterilor ei, democrația – problemei cine trebuie să guverneze și prin ce proceduri: „Liberalismul impune ca orice putere – și în consecință și cea a majorității – să fie supusă unor limite. Democrația, în schimb, ajunge să considere opinia majorității ca singura limită a puterilor guvernării. Diferența dintre cele două principii devine mai clară dacă ne imaginăm cui li se opun ele: democrația se opune guvernării autoritare, iar liberalismul, totalitarismului"[1].

În mod firesc, termenul *liberalism*, ca toți termenii limbajului politic, a avut semnificații diferite, mai mult sau mai puțin extinse. Cu toate acestea, gândirea lui Hayek, expusă în numeroase opere, care pot fi considerate *summa* doctrinei liberale contemporane, reprezintă o confirmare de mare însemnătate a ceea ce a fost nucleul originar al liberalismului clasic: o teorie a limitelor puterii statului, derivată din presupunerea drepturilor sau intereselor individului, precedente formării puterii politice, dintre care nu poate lipsi dreptul la proprietatea individuală. Aceste limite sunt valabile pentru oricine deține puterea politică, inclusiv pentru guvernarea populară, adică chiar și pentru un regim democratic în care toți cetățenii au dreptul de a participa, fie și indirect, la luarea marilor hotărâri, și a cărui regulă este regula majorității. La întrebarea până unde se întind puterile statului și până unde se întind drepturile individului sau sfera așa-numitei libertăți negative, nu se poate da un răspuns definitiv: cu toate acestea, conform unui principiu constant și specific doctrinei liberale în întreaga ei tradiție, mai ales în cea anglo-saxonă, statul este cu atât mai liberal cu cât aceste puteri sunt reduse și respectiv cu cât sfera libertății negative e mai largă. Deosebirea dintre liberalism și autoritarism (mai degrabă decât totalitarism) stă în conotarea diferită, pozitivă sau negativă, a celor doi termeni

---

[1] F. von Hayek, *Liberalismo*, în *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell' Enciclopedia italiana, Roma, 1978, vol. III, p. 990.

opuși, putere și libertate, ca și a consecințelor care decurg de aici. Liberalismul este doctrina în care conotarea pozitivă revine termenului de „libertate", cu consecința că o societate este cu atât mai bună cu cât e mai extinsă sfera libertății și mai restrânsă cea a puterii.

În formularea cea mai des întâlnită în zilele noastre, liberalismul este doctrina „statului minimal" (acel *minimal state* al anglo-saxonilor). Spre deosebire de anarhiști, pentru care statul este răul absolut și deci trebuie eliminat, liberalii cred că statul este tot un rău, dar unul necesar, și de aceea el trebuie conservat, chiar dacă între anumite limite, pe cât posibil restrânse. Tocmai pe baza succesului formulei de „stat minimal" se explică însemnătatea dezbaterii care a avut loc în jurul cărții lui Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, apărută în 1974[1]. Nozick luptă pe două fronturi: împotriva statului maximal al susținătorilor „statului dreptății", căruia îi sunt atribuite sarcinile de redistribuire a bogăției, dar și împotriva totalei eliminări a statului pe care o propun anarhiștii. Chiar dacă avansează argumente noi, Nozick reia și apără teza liberală clasică a statului ca organizație care monopolizează forța și care are ca scop unic și limitat să protejeze drepturile individuale ale tuturor membrilor grupului. Luând ca punct de plecare teoria lockeană a stării de natură și a drepturilor naturale, chiar refuzând contractualismul ca teorie care vede nașterea statului într-un acord voluntar și abandonându-se ideii fericite (și poate și false) a creației unei „mâini invizibile", Nozick construiește statul ca o asociere liberă între indivizi ce se află pe același teritoriu și a cărui datorie este de a apăra drepturile oricărui individ împotriva încălcării lor de către toți ceilalți, deci de a împiedica orice formă de protecție particulară sau orice

---

[1] Pentru o dare de seamă a dezbaterii și bibliografia relativă la ea, vezi F. Comanducci, „La meta-utopia di Nozick", în *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XII, 1982, pp. 507-523. Cartea lui Nozick a fost tradusă și în română, Humanitas, București, 1997.

încercare a indivizilor de a-și face singuri dreptate. În ceea ce privește stabilirea drepturilor individuale pe care statul trebuie să le protejeze, teoria lui Nozick este fondată, în general, pe anumite principii de drept privat, conform cărora orice individ are dreptul să posede ceea ce a achiziționat pe drept (principiul dreptății în achiziționare) și ceea ce a achiziționat pe drept de la proprietarul precedent (principiul dreptății în transferare). Orice altă datorie pe care statul și-o atribuie este nedreaptă, deoarece, în acest fel, el intervine pe nedrept în viața și în libertatea indivizilor. Concluzia este că statul minimal, chiar minimal fiind, este statul cel mai extins care se poate imagina: orice alt stat este imoral.

Teoria lui Nozick pune mai multe probleme decât rezolvă: ea este întemeiată în întregime pe acceptarea doctrinei juridice a titlurilor de achiziție originare și derivate din proprietate, despre care autorul nu dă nici cea mai mică explicație. Ea reprezintă în orice caz în mod exemplar punctul extrem în care a ajuns revendicarea tradiției autentice a liberalismului, ca teorie a statului minimal, împotriva statului-bunăstare care își propune, printre îndatoririle sale, și pe aceea a dreptății sociale. Ca atare, teoria lui Nozick nu poate să nu atace gândirea democratică, nu atât în ceea ce privește democrația egalitară, care, cum s-a spus încă de la început, se împacă greu cu spiritul liberalismului, cât în privința însăși a democrației formale, al cărei exercițiu a condus pretutindeni, chiar și acolo unde nu s-au format partide socialiste, ca în Statele Unite, la un exces de intervenționism statal, incompatibil cu idealul statului care guvernează cât mai puțin posibil.

Capitolul 17

DEMOCRAȚIE ȘI NEGUVERNABILITATE

Raportul dintre liberalism și democrație a fost întotdeauna un raport dificil: *nec cum te nec sine te*. Astăzi, când liberalismul pare să ajungă încă o dată, de altfel consecvent cu cea mai bună tradiție a sa, la teoria statului minimal, raportul este mai dificil ca niciodată. În ultimii ani, tema principală a polemicii a fost cea despre neguvernabilitate[1]. Dacă la începutul disputei ținta principală a fost, așa cum s-a văzut, tirania majorității, din care a derivat apărarea absolută a libertății individuale împotriva invadării sale de către sfera publică, chiar reglată pe baza principiului majorității, astăzi, ținta principală este incapacitatea guvernărilor democratice de a ține sub control cum se cuvine conflictele unei societăți complexe: e vorba despre o țintă de semn opus, nu de excesul, ci de lipsa de putere.

Tema neguvernabilității de care suferă regimurile democratice se poate articula în trei puncte:

(a) Mai mult decât regimurile autocratice, regimurile democratice sunt caracterizate de o disproporție crescândă între numărul cererilor ce vin din partea societății civile și

---

[1] Dezbaterea privind neguvernabilitatea democrațiilor a luat naștere o dată cu apariția volumului, semnat de mai mulți autori, M. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

capacitatea de răspuns a sistemului politic, fenomen care, în terminologia teoriei sistemelor, se numește suprasarcină. Acest fenomen ar fi caracteristic democrațiilor pentru două motive opuse, dar care sunt convergente, întrucât conduc la același rezultat.

Pe de o parte, instituțiile pe care regimul democratic le-a moștenit de la statul liberal, și care, așa cum am spus, constituie condiția unei bune funcționări a puterii populare (de la libertatea de reunire și asociere, de la libera organizare a grupurilor de interese, de sindicate, de partide, la lărgirea maximă a drepturilor politice), înlesnesc cererile care vin din partea particularilor și a grupurilor, pe adresa puterilor publice și care se vor satisfăcute în cel mai scurt timp posibil, sub amenințarea de a rupe consensul; aceste solicitări, în număr foarte mare, sunt cu totul necunoscute guvernărilor autocratice, unde ziarele sunt controlate de către guvern, unde manifestările publice de protest sunt interzise, unde sindicatele fie nu există, fie sunt dependente de puterea politică, unde nu există alt partid decât cel care sprijină guvernul sau este o emanație directă a acestuia.

Pe de altă parte, procedurile pe care un sistem democratic le prevede pentru luarea deciziilor colective, sau care ar trebui să dea un răspuns întrebărilor avansate de societatea civilă, sunt de așa natură încât încetinesc și uneori fac inutilă, prin jocul veto-urilor încrucișate, procedura de decizie; în schimb, într-un regim autocratic, unde puterea este concentrată în mâinile câtorva persoane, dacă nu pur și simplu în persoana unui șef charismatic a cărui voință este lege și unde sunt suprimate instanțe precum parlamentul, în care se confruntă opinii diferite, iar deciziile sunt luate numai după lungi dezbateri și pot fi supuse controlului unui organ de jurisprudență precum curtea constituțională sau chiar controlului poporului prin recurgerea la referendum, deciziile sunt rapide, peremptorii și definitive. Cu o expresie sintetică, se poate exprima acest contrast între regimuri

democratice și autocratice în funcție de raportul între întrebări și răspunsuri, spunând că, dacă democrația întreabă cu ușurință și răspunde greu, autocrația face întrebarea mai dificilă și răspunsul mai ușor.

(b) În regimurile democratice, conflictul social este mai acut decât în regimurile autocratice. Dat fiind că una din îndatoririle celui care guvernează este de a rezolva conflictele sociale în așa fel încât să facă posibilă o conviețuire pașnică între indivizi și grupuri care reprezintă interese diferite, este evident că, pe măsură ce sporesc conflictele, crește și dificultatea de a le rezolva. Într-o societate plurală, cum este cea în care există și înflorește un sistem politic democratic, în care conflictul de clasă este multiplicat de o mulțime de conflicte corporative mai mici, interesele care se opun sunt multiple, de unde și faptul că nu se poate satisface unul fără a leza un altul, într-o înșiruire fără sfârșit. Ideea că interesul părților particulare trebuie subordonat interesului colectiv este o formulă într-adevăr lipsită de un conținut precis. În general, singurul interes comun de care ascultă diferitele componente ale unei guvernări democratice, ale unei guvernări în care partidele trebuie să dea seama în fața propriilor electori de alegerile făcute, este acela de a satisface interesele care conduc la cel mai larg consens, iar acestea sunt de fiecare dată interese parțiale.

(c) În regimurile democratice, puterea este împărțită în mai mare măsură decât în regimurile autocratice; în regimurile democratice, se regăsește, spre deosebire de regimurile de tip opus, acel fenomen care azi se numește putere „difuză". Una dintre caracteristicile societății democratice este de a avea mai multe centre de putere (de unde și numele foarte potrivit de „poliarhie"): puterea este cu atât mai difuză cu cât guvernarea societății este reglată la toate nivelele de proceduri care admit participarea, opoziția, și deci proliferarea locurilor unde se iau decizii colective. Pe lângă faptul că este difuză, puterea este într-o societate democratică și

fărâmițată și greu de reconstituit. Consecințele negative ale acestei fragmentări a puterii pentru guvernabilitate se pot identifica ușor: fragmentarea creează concurența între puteri și sfârșește prin a crea un conflict chiar între subiecții care ar trebui să rezolve conflictele, un fel de conflict la puterea a doua. Dacă între anumite limite conflictul social este fiziologic, conflictul între puteri este patologic și sfârșește prin a face patologică, exacerbând-o, și conflictualitatea socială normală.

Denunțarea neguvernabilității regimurilor democratice tinde să sugereze soluții autoritare, care se orientează în două direcții. E vorba, pe de o parte, de întărirea puterii executive și deci de preferința pentru sistemele de tip prezidențial sau semiprezidențial în defavoarea celor parlamentare clasice; e vorba, pe de altă parte, de impunerea unor noi limite sferei deciziilor care pot fi luate pe baza regulii tipice a democrației, regula majorității. Dacă dificultatea la care ajung democrațiile derivă din „suprasarcină“, remediile pot fi mai ales următoarele două: fie o mai bună funcționare a organelor decizionale (în această direcție merge creșterea puterii guvernului față de cea a parlamentului), fie o limitare drastică a puterii lor (în această direcție merg propunerile de limitare a puterii majorității). Toate democrațiile reale, spre deosebire de cea ideală a lui Rousseau, s-au născut limitate, în sensul, deja lămurit, că deciziilor care revin majorității le-au fost sustrase încă de la început toate materiile privitoare la drepturile de libertate, numite de aceea „inviolabile“. Una dintre propunerile avansate de un curent de autori neo-liberali constă în a cere să fie limitată prin constituție chiar puterea economică și fiscală a parlamentului, astfel încât să se împiedice situația în care răspunsul politic la cererea socială ajunge să producă un exces de cheltuieli publice raportat la resursele țării. Încă o dată, opoziția dintre liberalism și democrație se rezolvă prin acceptarea de către doctrina liberală a democrației ca metodă sau ansamblu de

reguli ale jocului, dar, paralel, și prin stabilirea din când în când a limitelor în care aceste reguli pot fi folosite.

Atunci când, în secolul trecut, s-a manifestat opoziția dintre liberali și democrați, curentul democratic a avut câștig de cauză, el obținând, treptat, dar în chip inexorabil, eliminarea discriminărilor politice și concesiunea sufragiului universal. Astăzi, reacția democratică la adresa neo-liberalilor constă în a cere extinderea dreptului de a participa la luarea deciziilor colective în locuri diferite de cele în care se iau deciziile politice, în a tinde la cucerirea de noi spații pentru participarea populară și deci în a permite trecerea, pentru a folosi descrierea diferitelor etape ale procesului de democratizare făcută de Macpherson, de la faza democrației echilibrului la faza democrației participative[1].

Pentru cel care examinează această dialectică constantă a liberalismului și democrației din punctul de vedere al teoriei politice generale, rezultă în mod clar că opoziția continuă și niciodată rezolvată definitiv, ci mereu destinată a se situa la nivele mai înalte, dintre exigența liberală a unui stat care să guverneze cât mai puțin posibil, și exigența democraților, care cer un stat în care guvernarea să fie cât mai mult cu putință în mâinile cetățenilor, respectă opoziția dintre două moduri de a înțelege libertatea, cea numită de obicei libertate negativă și cea numită libertate pozitivă, și în legătură cu care, în funcție de condițiile istorice, dar mai ales în funcție de locul pe care fiecare îl ocupă în societate, se formulează judecăți de valoare opuse: cei ce se află sus o preferă pe prima, cei care sunt jos o preferă pe a doua. Întrucât în orice societate au existat până acum și din unii și din ceilalți, opoziția benefică dintre cele două libertăți nu

[1] C. B. Macpherson, *The Life and Time of Liberal Democracy*, Oxford University Press, 1977 (trad. ital. îngrijită de E. Albertoni, Il Saggiatore, Milano, 1980). Cele patru faze ale dezvoltării democrației sunt, în opinia autorului, democrația protectoare, democrația dezvoltării, democrația echilibrului, și, în sfârșit (nerealizată încă), democrația participativă.

este dintre cele care se pot rezolva o dată pentru totdeauna, iar soluțiile pe care le primește sunt uneori soluții de compromis. Din păcate, această opoziție nu este mereu posibilă: ea nu este posibilă în regimurile în care în locul celei dintâi se află o putere fără limite, iar în locul celei de-a doua, o putere situată deasupra oricărui control. Dar împotriva acestor regimuri, liberalismul și democrația se transformă de nevoie, din frați inamici, în aliați.

Bibliografie

G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1925

H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Mohr, Tübingen, 1929 (tr. it. *La democrazia*, comprendente altri scritti di Kelsen sull'argomento, ediţie de G. Gavazzi, Il Mulino, Bologna, 1981)

H. Laski, *The Rise of European Liberalism*, Allen and Unwin, London, 1936

J.H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology with particular reference to German Political Legal Thought*, University of California Press, Berkeley, 1943

S. Shapiro, *Liberalism. Its Meaning and History*, Princeton University Press, 1948

C.J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, Ginn and C., Boston, 1950 (tr. it. Neri Pozza, Vicenza, f.d.).

A. Ross, *Why Democracy?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952

J.H. Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy*, The University of Chicago Press, 1954

J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen and Unwin, London, 1954 (tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1955)

R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, 1956

J.L.Talmon, *The Origins of the Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952 (tr. it. Il Mulino, Bologna, 1952)

A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York, 1957
L.S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Boston, 1958
F.A. Hermens, *The Representative Republic*, University of Notre Dame Press, 1958 (tr. it. Vallecchi, Firenze, 1968)
F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960 (tr. it. *La Società libera*, Firenze, Vallecchi, 1969)
K.R. Minogue, *The Liberal Mind*, Methuen, London, 1963
J. Agnoli, *Die Transformationen der Demokratie*, Voltaire Verlag, Berlin, 1967 (tr. it. Feltrinelli, Milano, 1969)
The Liberal Tradition from Fox to Keynes, Clarendon Press, London, 1967
U. Cerroni, *La libertà dei moderni*, De Donato, Bari, 1968
L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, London, 1968 (tr. it. Giuffré, Milano, 1973)
G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna, ediția a III-a, 1969
D.F. Thompson, *The Democratic Citizen. Social Science and Democratic Theory in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1970
A. Vachet, *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Éditions Anthropos, Paris, 1970
R.D. Cumming, *Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thought*, The University of Chicago Press, 1971, 2 vol.
V. Zanone, *Il liberalismo moderno, in Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. VI, *Il secolo ventesimo*, Utet, Torino, 1972
G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, ediție de M. Schiavone și D. Cofrancesco, Marzorati, Milano, 1972
N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Il Mulino, Bologna, 1972
European Liberalism, ediție de M. Salvadori și John Wiley, New York, 1972
Teoria e critica della liberaldemocrazia. Testi e documenti per un'interpretazione alternativa, ediție de M. Fedele, De Donato, Bari, 1972

Demokratie, in *Historische Grundbegriffe*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, vol. I, 1974
The Open Society in *Theory and Practice*, ediție de D. Germino și K. von Beyme, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974
D.J. Manning, *Liberalism*, Dent and Sons, London, 1976
N. Matteucci, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Utet, Torino, 1976
M. Di Lalla, *Storia del liberalismo italiano*, Sansoni, Firenze, 1976
R.M. Unger, *Law in Modern Society Toward a Criticism of Social Theory*, The Free Press, New York, 1976
R.M. Unger, *Knowledge and Politics*, The Free Press, New York, 1976 (tr. it. Il Mulino, Bologna, 1983)
R.A. Dahl, *Poliarchy. Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven, 1971 (tr. it. Franco Angeli, Milano, 1981)
E. Ruffini, *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio di maggioranza*, Il Mulino, Bologna, 1977
M. Salvadori, *The Liberal Heresy. Origins and Historical Development*, Macmillan, London, 1977 (tr. it. Forni, Bologna, 1979, 2 vol.)
M. Freeden, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Clarendon Press, London, 1978
F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973-1978, 3 vol.
F.A. Hayek, *Liberalismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1978
Western Liberalism. A History in Documents from Locke to Croce, ediție de E.K. Bramsted și K.J. Melhuish, Longmans, London-New York, 1978
G. Burdeau, *Le libéralisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1979
R. Dahrendorf, *Intervista sul liberalismo e l'Europa*, ediție de V. Ferrari, Laterza, Bari, 1979
L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Guida, Napoli, 1979
J.R. Pennock, *Democratic Political Theory*, Princeton University Press, 1979

C.B. Macpherson, *The Life and Time of Liberal Democracy*, Oxford University Press, 1977 (tr. it. Il Saggiatore, Milano, 1980)
E. Cuomo, *Profilo del liberalismo europeo, Esi, Napoli, 1981*
N. Bobbio, C. Offe, S. Lombardini, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna, 1981
N. Matteucci, *Il liberalismo in una democrazia minacciata*, Il Mulino, Bologna, 1981
S. Rota Ghibaudi, *Liberalismo. L'ideologia*, in *Il mondo contemporaneo*, vol. II: *Storia d'Europa*, La Nuova Italia, Firenze, 1981
J. Steinberg, *Locke, Rousseau and the Idea of Consent. An Inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Westpoint, Conn., 1981
F. Tessitore, *Profilo dello storicismo politico*, Utet, Torino, 1981
P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. Francia 1788-1789*, Renzo Mazzone Editore, Palermo, 1981
R. Vivarelli, *Il fallimento del liberalismo. Studi sulle origini del fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1981
Socialismo liberale e liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa, Forni, Bologna, 1981
N. Bobbio, *Democrazia*, in *Dizionario di politica*, Utet, Torino, ediţia a II-a, 1983
N. Matteucci, *Liberalismo*, in *Dizionario di politica*, Utet, Torino, ediţia a II-a, 1983

COMENTARII

Cristian PREDA

TREI DEFINIȚII LIBERALE ALE DEMOCRAȚIEI

Leo Strauss, cel mai sagace istoric al filozofiei politice din secolul nostru, îi invita pe cei care practică istoria ideilor să îi pună în dialog pe marii filozofi politici, deoarece aceștia, chiar și atunci când au scris dialoguri, nu făceau altceva decât să monologheze[1].

Presupoziția tacită a invitației straussiene era aceea că toate monologurile filozofilor politici comunică la nivelul adânc al întrebărilor fundamentale cărora li se caută răspuns în fiecare text în parte. În ciuda aparențelor, Strauss nu era un optimist. Căci principiul acestei comunicări a monologurilor e, de fapt, foarte greu de precizat, mai ales atunci când dialogul pe care trebuie să-l creeze istoricul ideilor așează, de o parte, un filozof antic, iar de cealaltă, unul modern. În asemenea cazuri, diferențele sunt uneori fundamentale și unitatea presupusă de definirea unui principiu ajunge o iluzie. Cu toate acestea, e cert, de pildă, că un dialog între Platon și Thomas Morus e mai ușor de pus în scenă decât unul între Hobbes și Aristotel. Motivul e, finalmente, banal: în vreme ce autorul *Utopiei* avea în vedere reluarea adevărului platonician, a adevărului „republicilor imaginare“ (cum ar fi zis Machiavelli[2]),

[1] Leo Strauss, „What is Liberal Education?“, în *Liberalism. Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968, p. 12; trad. rom. de Simona Preda în *Sfera Politicii*, nr. 11/nov. 1993, p. 31.

[2] Machiavelli, *Principele*, cap. XV.

Hobbes căuta să îl contrazică radical pe Aristotel[1]. În acest fel, primei părți a *Utopiei* lui Morus, care, literar vorbind, e un dialog, unul inspirat de istoria cea mai banală (și anume, de cea a diplomației), îi urmează o parte secundă, care, în ciuda formei sale expozitive, poate fi citită tot ca un dialog, unul artificial, purtat cu Platon; dimpotrivă, *Leviathanul* lui Hobbes, lipsit de o privire istorică autentică, e o replică implicită dată presupoziției aristotelice a naturalității ființei politice, dar o replică organizată, în întreg textul, ca un monolog auster. Se pare că felul în care chestiunile strict istorice se inseră în discursul filozofilor politici este decisiv în orientarea pe care ei o dau propriului lor monolog.

Simplificând, s-ar putea spune că dificultatea care se ivește în înțelegerea „comunicării monologurilor" este legată nu atât de subiectul dialogului artificial al marilor spirite (la urma urmei, așa cum credea Strauss, monologurile lor au aceleași teme), cât de stilul unei asemenea conversații. Un dialog artificial riscă, într-adevăr, să falsifice tonul absolut particular care însoțește gândirea fiecărui autor. În plus, așa cum observa același Leo Strauss, există o diferență uriașă între stilul filozofiei politice clasice și stilul filozofiei politice moderne[2]. Prima era naturală și vulgară: cu alte cuvinte, ea a inventat chestiunile politice fundamentale și a făcut-o utilizând limba omului obișnuit al cetății grecești. În schimb, filozofia politică modernă e derivată (căci ea nu face decât să reinterpreteze chestiunile clasice) și tehnicizată (limbajul său fiind distanțat în mod radical de vorbirea naturală).

Există totuși o ieșire din această situație dezagreabilă: căci dacă filozofia clasică vorbea limba omului cetății, astăzi, omul democratic vorbește un dialect al limbii filozofilor moderni. Termenii-cheie ai acestui dialect – suveranitate, reprezentare,

---

[1] Hobbes, *De cive*, I.2.

[2] Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (1959), trad. fr. *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, P.U.F., 1992, pp. 32-33.

regim, voință, Constituție, revoluție sau actor politic – sunt împrumutați din filozofie sau au suportat – înainte de a deveni referință politică obișnuită – un examen filozofic. De fapt, tocmai pentru că trăim într-o asemenea lume, care a vulgarizat filozofia până la a nu o mai putea recunoaște, suntem obligați să ne adresăm minților celor mai luminate.

Se înțelege de la sine că, în acest context, de-tehnicizarea discursului este o soluție profitabilă pentru toată lumea: omul democratic va putea mima că înțelege ce anume i se spune, istoricul ideilor (confundat astăzi adeseori cu filozoful politic) va putea salva, la rându-i, aparența subversivității propriului său discurs. Ce subiect s-ar putea însă alege într-o asemenea tentativă de a defini filozofia politică prin stilul dialogului său actual, într-o încercare explicită de a-l „cointeresa" astfel și pe omul democratic? Un subiect se impune, ca să zic așa, în chip absolut atenției noastre: e vorba de natura democrației, de starea ei actuală. Istoria intervine din nou în discuție.

Am ales ca ghizi ai acestei expuneri trei autori liberali, trei mari spirite ale epocii noastre: e vorba de Pierre Manent (n. 1948), de Karl R. Popper (1902-1994) și de Ludwig von Mises (1881-1973). Chiar dacă fac parte cu toții din onorabila familie a spiritelor liberale, cei trei sunt foarte diferiți. I-am ales, de fapt, diferiți. Mi-am îngăduit uneori – din rațiuni care țin de facilitatea expunerii – să-i consider, pe primul, ca exponent al punctului de vedere „conservator", pe cel de-al doilea, ca reprezentativ pentru „social-democrația contemporană", iar pe al treilea, ca o bună ilustrare a „libertarianismului". Toate aceste trei „orientări" fac parte deja din tradiția liberală; e drept că, adeseori, cele trei perspective sunt confundate, ceea ce constituie un dezavantaj pentru fiecare dintre ele, în măsura în care spiritul liberal își asumă explicit fecunditatea conflictului[1], nu a consensului

[1] Formula îi aparține lui Norberto Bobbio (vezi *supra*, cap. 5), dar ea ar putea caracteriza și viziunea lui Sir Isaiah Berlin despre istoria ideilor politice în secolul nostru (vezi *Patru eseuri despre libertate*, trad. de Laurențiu Ștefan Scalat, cap. 1: „Idei politice în secolul al douăzecilea", Humanitas, 1996, pp. 79-119).

interpretativ. Etichetele sunt oarecum arbitrare, în măsura în care „conservatorismul", „social-democrația" și „libertarianismul" nu sunt nici pe departe epuizate de discursul celor trei autori. Etichetele țin totuși seama de câteva accidente istorice. Astfel, Pierre Manent, discipolul preferat al lui Raymond Aron, nu și-a ascuns entuziasmul pentru doi conservatori americani precum Leo Strauss și cel mai strălucit elev al acestuia, Allan Bloom[1]. Popper a fost la un moment dat, mai precis, la începutul anilor '80, una din referințele obsedante ale social-democrației germane[2], în vreme ce Ludwig von Mises e inspiratorul curentului anarho-capitalist american, dominat de teoreticieni de felul lui Murray Rothbard și Hans-Hermann Hoppe[3].

Ce este democrația pentru cei trei autori? Cărei istorii intelectuale i se raliază fiecare dintre cele trei definiții propuse de ei? Ce consecințe au cele trei răspunsuri asupra înțelegerii filozofiei politice? Acestea sunt întrebările care vor fi urmărite în rândurile de mai jos.

Ce este democrația?

Cele trei răspunsuri sunt foarte îndepărtate de prejudecățile comune, dar distanța e justificată de motive diferite. Să le analizăm pe rând.

Într-un text din 1993, Pierre Manent vedea în democrație, așa cum apare ea astăzi, un sistem care, „pentru prima dată în istorie", nu mai are, „cel puțin în lumea creștină", absolut nici

---

[1] Vezi Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983, p. 353. Pentru felul în care Manent se reclamă de la Strauss și Bloom, vezi articolul său „L'homme lié et delié", în *Commentaire*, nr. 76/ Hiver 1996-97, pp. 807-809.

[2] Vezi Alain Bergounioux, Bernard Manin, *Le régime social-démocrate*, P.U.F., 1989, p. 129.

[3] Revendicarea libertarienilor de la Mises poate fi urmărită, de pildă, în Murray Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1973 și în Hans-Hermann Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property*, Boston, 1993.

un „concurent ideologic credibil“[1]. Pentru autorul francez, „concurenții săi de dreapta – care vor să înlocuiască democrația cu un regim nondemocratic sau antidemocratic – sunt, ca să zicem așa, blestemați după 1945; concurenții de stânga – cei care vor să înlocuiască democrația cu un regim presupus a fi «și mai democratic», adică «realmente democratic» – au fost discreditați de evidența crescândă, din anii din urmă, a catastrofei comuniste“. Pe scurt, democrația este, astăzi, regimul unic. Sugestia ironică a lui Manent este transparentă pentru orice cunoscător al domeniului ideilor politice: unicitatea democrației este foarte problematică. Într-adevăr, filozofia politică – în desfășurările ei clasice și moderne, de la Platon la Raymond Aron[2] – a tratat problema regimurilor politice plecând întotdeauna de la presupoziția mutiplicității lor, de la ideea că există stiluri de viață diferite, că relațiile dintre poruncă și supunere sunt (sau pot fi) extrem de diverse. Cu alte cuvinte, a da un răspuns problemei centrale a filozofiei politice – *id est* a da un răspuns întrebării „care este cel mai bun regim?“ – a însemnat întotdeauna a alege, dintr-o mulțime de regimuri reale sau doar posibile[3], pe acela care se arată a fi

---

[1] Pierre Manent, „La démocratie comme régime et comme religion“, în *La pensée politique*, Hautes Etudes, Gallimard-Seuil, nr. 1/ mai 1993, pp. 62-75; trad. rom. de C. Preda, în *Polis*, vol. 1, nr. 3/1994, pp. 5-16. Pasajul citat aici apare în traducerea românească (folosită și în notele următoare) la p. 5.

[2] Vezi Platon, *Republica*, VIII, 544b-569c; Aristotel, *Politica*, III, 7-18; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 1-9; Rousseau, *Du contrat social*, III, III-IV; Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, P.U.F., 1992, pp. 15-58; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* (1965), Gallimard, 1985, pp. 21-107.

[3] Faptul că buna comunitate recupera, nostalgic, datele „vârstei de aur“, ca în filozofia politică clasică, sau că, dimpotrivă, ea era proiectată în viitor în funcție de existența în act, cum se întâmplă în discursurile modernilor, nu diminua nicidecum sensibilitatea filozofului politic în fața prezenței altor regimuri. Cazul tipic de discurs nostalgic e Republica platoniciană. Interesul pentru „existența actuală“ e foarte clar începând cu Machiavelli și poate fi cel mai bine ilustrat de discursul lui Montesquieu: vezi celebrele sale rânduri despre Anglia ca încarnare a libertății și adagiul „pour découvrir la liberté politique dans la constitution, il ne faut pas tant de peine. Si on peut la voir où elle est, si on l'a trouvée, pourquoi la chercher?“ (*De l'esprit des lois*, X.5). Un comentariu subtil al acestor rânduri la Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Fayard, 1994, pp. 17-31.

superior celorlalte. Devenită unică, democrația pare a pierde chiar calitatea de... regim, în măsura în care – așa cum arătam mai sus – acesta presupune multiplicitatea. Iată de ce Pierre Manent se întreba – retoric, desigur – la sfârșitul articolului său, dacă nu cumva democrația este „religia în sfârșit găsită a umanității"[1].

Pentru Karl Raimund Popper, cel de-al doilea personaj al dialogului nostru artificial, democrația nu numai că nu este un regim, dar ea nici nu a fost vreodată așa ceva[2]. Ar fi greșit să credem că Popper voia doar să radicalizeze o concluzie precum cea la care ajunge Manent. Așa cum se va vedea mai jos, celebrul epistemolog căuta să afirme cu totul altceva decât autorul francez. În demonstrația sa, Popper pornea de la sensul cel mai banal, cel etimologic, al democrației. A vorbi de „puterea poporului" e foarte periculos, căci – zicea Popper – „fiecare din cei care compun poporul știe foarte bine că nu poruncește și de aceea are impresia că democrația este o escrocherie. Aici se află marele pericol". Alternativa terminologică propusă de Popper e net exprimată: „Se cuvine ca la școală să se învețe că termenul «democrație», încă din vremea Atenei, este numele tradițional dat unei Constituții destinate să împiedice o dictatură, o *tyrannis*". Invocarea Atenei nu e retorică, așa cum o arată și pasajul următor din textul popperian: „Se poate demonstra istoric că inclusiv democrația ateniană nu era atât o suveranitate a poporului, cât *un mijloc prin care se încerca evitarea cu orice preț a tiraniei*". Două sunt probele avansate de Popper în sprijinul acestei identificări a democrației cu un

---

[1] Manent, *art. cit.*, p. 16.

[2] K.R. Popper, *La Lezione di questo secolo* (1992), trad. fr. *La leçon de ce siècle*, entretien avec Giancarlo Bosetti, suivi de deux essais de Karl Popper sur la liberté et l'Etat démocratique, trad. de J. Henry et C. Orsoni, Anatolia Editions, 1993, p. 102. Popper e foarte clar: „democrația nu a fost niciodată puterea poporului, ea nu poate și nu trebuie să fie așa ceva". Am comentat acest text în *Polis*, vol. 1, nr. 3/1994, pp. 202-207.

mijloc, și ambele sunt șocante. Prima probă e o încercare de reinterpretare a ostracismului: adeseori prost înțeles, acesta ar fi, de fapt, prețul, uneori foarte costisitor, plătit pentru a evita tirania, sau, mai exact, „mijlocul prin intermediul căruia un cetățean devenit prea popular putea și trebuia să fie alungat, tocmai din pricina acestei popularități. Funcția ostracismului era tocmai aceea de a împiedica venirea la putere a unui dictator populist". A doua probă e și mai șocantă, căci istoria e citită prin intermediul marelui Tucidide, din care putem afla, considera Popper, că „Pericles însuși pare a-și fi dat seama că democrația ateniană nu era o suveranitate populară și că, de fapt, suveranitatea populară nu putea exista. Într-adevăr, în faimosul său discurs consemnat de Tucidide, Pericles afirma că «deși cei capabili să conceapă un proiect politic sunt rari, suntem cu toții capabili să judecăm un asemenea proiect». Cu alte cuvinte, nu toți putem guverna și conduce, dar fiecare dintre noi poate judeca guvernarea, fiecare dintre noi poate juca rolul jurilor"[1]. Comparată cu cele două probe rezumate mai sus, imprecizia terminologică a lui Popper – care vorbește de pildă de „dictatură", invenție romană, atunci când explică ostracismul grecesc – imprecizia aceasta e mai puțin stridentă. În rezumat, teza lui Popper afirmă că democrația nu e (și nu a fost) regim, ci mijloc; e vorba de ceva asemănător ostracismului, adică, în genere, de un instrument pe care îl putem folosi (și care a mai fost folosit) pentru a îndepărta un tiran, act de care – spre deosebire de guvernare – suntem cu toții capabili. Așa cum se poate observa cu ușurință, înțeleasă ca mijloc, democrația implică alegerea, și anume una aflată la îndemâna oricui. Pentru Popper, suveranitatea populară nu există, ea e chiar o iluzie periculoasă; singură, alegerea vulgară e reală.

[1] Popper, „Liberté et responsabilité intellectuelle", în *op. cit.*, pp. 131-133.

Al treilea personaj pe care îl vom chema în ajutor, Ludwig von Mises, își organizează discursul în jurul statutului alegerii omenești. Teza sa e cea mai simplă dintre cele prezentate aici. În esență, Mises afirmă că tipul de alegere pe care îl presupune democrația este doar o prefigurare, o schiță imperfectă a alegerii pe care o întâlnim în interiorul sistemului pieței: „Atunci când se spune despre societatea capitalistă că este o democrație a consumatorilor, se afirmă că dreptul, atribuit patronilor de întreprinderi și capitaliștilor, de a dispune de mijloacele de producție nu se poate obține decât prin votul consumatorilor, vot reînnoit în fiecare zi pe piață... În această democrație, nu există, ce-i drept, egalitatea dreptului de vot, ci dreptul de vot plural“[1]. Cu alte cuvinte: democrația și piața au în comun alegerea, ele sunt epuizate de acest act. Electorul și consumatorul aleg. Dar, în vreme ce alegerea democratică este una rară, desfășurată la intervale precis determinate, alegerea consumatorului e cotidiană, orientată de preferințe și gusturi imposibil de reglementat. Consumatorul desăvârșește comportamentul electoral, reducând viața însăși la o suită de alegeri. Iată de ce el, și nu capitalistul lipsit de scrupule din vulgata marxistă, este adevăratul stăpân al pieței.[2] Astăzi, democrația, alegerea incompletă, este doar o anexă a pieței, a alegerii complete; anexarea e justificată: doar democrația poate asigura pacea, atât de necesară desfășurării schimburilor comerciale sau, cu o expresie a lui Mises, „atât de necesară progresului regulat către o stare cât mai satisfăcătoare a afacerilor omenești“[3]. Afirmațiile lui Mises sunt, să o recunoaștem, seducătoare. Machiavelli ar fi fost probabil invidios: într-adevăr, o asemenea reducere a relațiilor

---

[1] Ludwig von Mises, *Le socialisme. Etude économique et sociologique (1937)*, trad. fr. par Paul Bastier et André Terrasse, Médicis, 1938, p. 11.

[2] Mises, *op.cit.*, pp. 511-512.

[3] Mises, *L'action humaine. Traité d'économie* (1963), trad. fr. par Raoul Audouin, P.U.F., 1985, p. 887.

umane la un singur principiu nu e la îndemâna oricui. În plus, dacă Machiavelli miza pe „fecunditatea răului“[1], Mises e mult mai blând: el face apologia „fecundității alegerii“. Paralela cu Machiavelli nu e întâmplătoare, căci, la fel ca și secretarul florentin, Mises credea că gândirea politică trebuie să ia în seamă la *verità effetuale della cosa*, oamenii așa cum sunt ei și nu așa cum îi presupun metafizicienii. (Mai are oare vreo importanță faptul că într-un caz e vorba de metafizica platonicienilor, în vreme ce în al doilea caz e vorba de metafizica socialiștilor?) De la Machiavelli la Mises, liberalismul este discursul despre acest sistem al „lumii de jos“, despre gesturile cotidiene[2]. Or, în această perspectivă libertariană, departe de a mai fi un regim, democrația este schița imperfectă a alegerii zilnice.

Democrația nu (mai) e regim politic, ci religie; democrația nu e (și nici nu a fost) regim politic, ci mijloc de a evita violența; democrația nu e (deși a fost) regim politic, ci încarnare imperfectă a pieței. Avem de-a face cu trei teze care se întâlnesc în opoziția lor față de o definire tradițională a democrației, dar care par a se separa totuși radical, dacă luăm în seamă conținutul fiecărei opoziții în parte. Cum pot comunica aceste teze? Nu putem spune deocamdată nimic, întrucât presupozițiile lor fundamentale, pe care am căutat să le pun în evidență, ne avertizează că avem de-a face mai curând cu trei monologuri perfecte.

Va trebui să ne orientăm poate către consecințele tezelor expuse pentru a identifica eventuale puncte de contact. Dar, mai înainte de examinarea acestor consecințe, voi căuta să deslușesc revendicările fundamentale ale celor trei teze de la filozofia politică modernă, adică felul în care cei trei autori înțeleg istoria.

---

[1] Pentru această interpretare a lui Machiavelli, vezi Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, trad. de Mona Antohi și Sorin Antohi, prefață de Sorin Antohi, Humanitas, 1992, pp. 27-40.

[2] Mises, *Le Socialisme*, p. 51.

Să observăm, mai întâi, că Pierre Manent nu e primul autor care a sugerat condiția paradoxală pe care o asumă democrația atunci când ea ajunge un soi de religie. Cu mai bine de 150 de ani înainte, Tocqueville scria în același registru, teroarea religioasă pe care autorul *Democrației* o resimțea în fața fenomenului democratic[1] fiind de atunci încoace chiar o emblemă a sensibilității liberale franceze. E indubitabil că Manent e un spirit tocquevillian, în măsura în care nu ezită să susțină următoarele: „Se pare că există o forță irezistibilă în această democrație, căreia dreapta îi denunța altădată rușinoasa slăbiciune sau corupție și căreia stânga îi denunța mai demult rușinoasa impostură sau nedreptate"[2]. Dar dacă Tocqueville afirma irezistibilitatea mișcării democratice pentru a o contrapune unui *ancien régime* în care nu mai credea nimeni, Manent preferă să multiplice numărul adversarilor înfrânți ai democrației. Pentru a arăta ce anume este, din această perspectivă, istoria, Manent îl reia pe Nietzsche, cel care scria că „istoria ultimelor două secole seamănă cu un fluviu ce vrea să ajungă la capătul său". Ironic, autorul francez se întreabă: „Am ajuns oare în punctul în care fluviul *voia* să ajungă?" Atunci când democrația devine religie, istoria începe să semene cu un fluviu care și-a aflat capătul. Să notăm că, pentru Manent, e vorba de o situație inacceptabilă, căci o asemenea istorie e doar expresia unei voințe „slabe", cea a omului rămas singur, a omului care nu se mai revendică nici de la Dumnezeu, nici de la natură[3]. Aceasta e, în cuvinte simple, și totuși înfricoșătoare, Cetatea omului.

---

[1] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique*, Robert Laffont, coll. «Bouquins», Paris, 1986, p. 43.

[2] Manent, *art. cit.*, p. 5.

[3] Pentru felul în care se articulează formele acestei voințe, vezi Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994.

Popper nu era atât de pesimist. Dimpotrivă, el credea că epoca noastră este cea mai bună dintre cele trăite vreodată de om și recomanda, fără reținere, propriul său optimism generației tinere.[1] Viziunea sa, mult mai tranșantă decât cea a lui Manent, era întemeiată pe ideea că democrația-mijloc a înfruntat dintotdeauna tirania. Mai precis, Atena celor Treizeci de Tirani și China lui Deng Xiaoping au în comun „imoralitatea dictaturii", cea „de care nu poți scăpa fără vărsare de sânge" sau cea care „îi condamnă pe cetățenii statului ca, împotriva conștiinței proprii și a convingerilor lor morale, să colaboreze cu răul, fie și prin tăcerea lor. Dictatura îl privează pe om de responsabilitatea sa morală, fără de care el nu mai este decât o jumătate, sau uneori chiar o miime de om". Principiul democrației este de esență morală, chiar dacă el îmbracă întotdeauna această formă negativă care spune că „orice dictatură e rea". Dimpotrivă, democrația e bună întrucât ea permite „destituirea guvernanților fără vărsare de sânge"[2]. De fapt, perspectiva popperiană colorează maniheismul cel mai banal cu austeritatea unei morale a responsabilității și a failibilității: istoria e astfel traversată de lupta dintre democrație și tiranie, dintre schimbarea pașnică a guvernanților și uciderea lor; pe acest fond, a ajunge la epoca cea mai bună dintre cele cunoscute omului, a atinge vârsta democratică înseamnă a accepta principiul schimbării pașnice, adică a recunoaște că te poți înșela. Se înțelege poate că, spre deosebire de Manent, Popper nu agrea ironia. Pentru el, istoria modernă e una a voinței „tari", dar care își dobândește forța din recunoașterea propriei „slăbiciuni": acceptând că se poate înșela, individul va refuza vărsarea de sânge. Să recunoaștem că un optimism construit pe o asemenea alchimie este tot atât de seducător, adică tot atât de naiv ca și acela care voia să facă din muncă

[1] Popper, *op. cit.*, pp.123-125.
[2] Popper, *op. cit.*, p. 133.

o nesfârșită „bucurie“, pentru a o banaliza apoi ca „drept“. Autorul formulei din urmă a trăit, la fel ca și Tocqueville, în secolul trecut: numele lui e Karl Marx.

Ludwig von Mises nu era nici ironic, nici optimist atunci când în discuție se afla istoria. Cu toate acestea, la fel ca și pentru ceilalți doi interlocutori pe care i-am introdus în acest dialog, istoria rămânea pentru Mises scena unor înfruntări mai mult sau mai puțin violente. În opinia lui Mises, cel mai interesant conflict al lumii moderne este cel care i-a opus pe partizanii dreptului natural utilitariștilor. Cum s-a manifestat acest conflict? Să luăm cazul egalității în fața legii. Jusnaturalismul a susținut-o, afirma Mises, în virtutea credinței că „oamenii sunt egali din punct de vedere biologic, având de aceea un drept inalienabil la o egală împărțire a tuturor lucrurilor“. Să notăm că o asemenea definire a dreptului natural îi îngăduie lui Mises să susțină teza paradoxală potrivit căreia socialismul este o variantă a „falsei și absurdei“ teorii jusnaturaliste: astfel, „tot așa cum eminenții cetățeni ai Virginiei, ale căror idei au inspirat Revoluția americană, au admis menținerea sclaviei negrilor, cel mai despotic sistem pe care l-a cunoscut Istoria, bolșevismul, se pretinde încarnarea autentică a principiului egalității și libertății tuturor oamenilor“. Refuzând presupoziția egalității biologice și crezând că tocmai inegalitatea zămislește cooperarea socială, utilitariștii au considerat dimpotrivă că „egalitatea în fața legii era aparatul capabil să asigure întregii umanități maximumul de avantaj pe care oamenii îl pot dobândi din această inegalitate... Pentru liberali, egalitatea în fața legii e un lucru bun nu din punctul de vedere al unui pretins drept inalienabil al indivizilor, ci pentru că ea servește cel mai bine interesele tuturor. Ea lasă electorilor sarcina de a decide cine va deține funcțiile publice și consumatorilor pe cea de a decide cine trebuie să producă“[1]. Utilitariștii, singurii

[1] Mises, *L'action humaine*, pp. 886-887.

liberali autentici în opinia lui Mises, sunt cei care au identificat relația pe care o întrețin democrația și piața. Cu toate acestea, atunci când definește individul care furnizează „corpul“ acestei relații, Mises se inspiră, în chip explicit, dintr-un fervent susținător al jusnaturalismului: e vorba de John Locke. Definirea omului ca ființă care alege în calitate de consumator sau, încă nedesăvârșit, în calitate de elector este o tentativă de reinterpretare a celebrei formule lockeene a omului care acționează exclusiv pentru a elimina o insatisfacție[1]. Istoria modernă este creația acestei voințe „tari“, în stare să elimine, mai întâi incomplet, apoi în chip desăvârșit, orice insatisfacție. Interpretarea în termeni de voință a formulei misesiene nu e deloc forțată: autorul tratatelor despre socialism și acțiunea umană sublinia că acțiunea e rațiune, iar rațiunea e voință.[2]

Tocqueville, Marx și respectiv Locke le oferă lui Manent, lui Popper și respectiv lui Mises principiul înțelegerii istoriei.

Punctul în care am ajuns e șocant, mai cu seamă dacă vom compara rezultatele obținute în cele două secțiuni. Astfel, întrebarea „ce este democrația?“ hrănea un consens negativ (democrația nu e un regim), dar și o radicală separare pozitivă a celor trei autori analizați, care vedeau în ea o religie (Manent), un banal mijloc (Popper), respectiv o anticipare a pieței libere (Mises). În schimb, întrebarea „ce este istoria?“ produce un consens pozitiv (istoria trebuie interpretată în termeni de voință), dar și un inconfortabil conflict al înțelegerilor principiului istoriei: voința e fie eminamente „slabă“ (Manent), fie una „tare“, născută dintr-o „slăbiciune“ (Popper), fie una eminamente „tare“ (Mises). O religie întemeiată într-o voință slabă, un mijloc de evitare

---

[1] Mises, *op. cit.*, p. 16. Să notăm că, deși în textul din 1937 folosea o definiție identică, Mises nu îl cita acolo pe Locke, sursa de inspirație a acesteia (vezi *Le Socialisme*, p. 127).

[2] Mises, *Le Socialisme*, p. 128.

a vărsării de sânge, cu ajutorul unei voințe a cărei tărie provine din slăbiciune și, în fine, o anticipare a pieței care își extrage energiile vitale dintr-o voință puternică: toate acestea își dispută numele „democrație". Dar cine are dreptate? Se poate oare tranșa între cele trei soluții?

Ce este filozofia politică?

Un răspuns va fi mai ușor de întrezărit dacă, așa cum sugeram mai sus, vor fi luate în seamă unele din consecințele la care conduc tezele despre democrație. Pentru a ordona consecințele care ne interesează, va fi privilegiat aici un singur criteriu: e vorba de raportarea democrației la timp. Diversitatea vederilor propuse în interiorul familiei liberale în această privință ne va ajuta să înțelegem apoi relația filozofiei politice cu propria istorie intelectuală, condiție decisivă a definirii sale.

Soluția conservatoare e lipsită de orice echivoc: dacă „în ultimele două secole, democrația nu putea trăi în prezent", în măsura în care, „sfâșiați între trecut și viitor", oamenii aveau impresia că sunt „purtați de o mișcare accelerată", de fluviul democratic, astăzi, în schimb, „sub o aparentă accelerare, asistăm la o bruscă încetinire a mișcării: democrația trăiește la timpul prezent, ea se mulțumește cu prezentul său. Viitorul ei pare a nu fi decât devenirea democratică a popoarelor ce nu au atins-o încă". Sau, mai exact, „popoarele deja-democratice sunt satisfăcute de realitatea democrației; popoarele aflate încă pe calea democrației sunt satisfăcute de ideea sau de perspectiva democrației"[1]. Expresie a unei „voințe ce se vrea pe sine", democrația se află astăzi într-o situație de invidiat. Într-adevăr, noi cunoaștem democrația greacă datorită acelor discursuri alcătuite *după*

[1] Manent, *art.cit.*, p. 6.

încheierea marelui ciclu al politicii clasice; am cunoscut apoi democrația modernă mai întâi ca un proiect filozofic, ca un *viitor* schițat în concurență cu proiectele celorlalte regimuri crezute, până de curând, și ele posibile; astăzi, democrația, ca fapt și ca idee, e înlănțuită în *prezent*. Filozofia politică a avut drept obiect descrierea regimurilor și, pe această bază, desemnarea celui mai bun regim politic. Nemaiavând de-a face decât cu un regim, filozofia politică se transformă în istorie a filozofiei politice, în analiză a acestei evoluții în urma căreia, cu o formulă care e pe placul metafizicienilor, Multiplul e redus la Unu.

Răspunsul social-democrat e la fel de tranșant: democrația, acest mijloc opus vărsării de sânge, are nu doar trecut și prezent, ci și un viitor deschis. Căci revenirea la tiranie e posibilă. Să notăm că acesta e punctul în care Popper se separă de Marx: cel din urmă nu credea că istoria ar putea fi întoarsă din drumul său glorios. Pe de altă parte, dacă democrația nu a fost niciodată regim, atunci filozofia politică nu a existat decât ca o iluzie. Cu alte cuvinte, discursul despre politică și-a ales prost obiectul: în opinia lui Popper, de la Platon la Hitler, oamenii s-au întrebat „cine trebuie să poruncească?", și nu – cum ar fi fost corect – „care sunt acele instituții capabile să diminueze șansele tiranilor de a porunci?"[1]. Discuția despre regimuri a fost o eroare, în măsura în care ceea ce era crezut scop era, de fapt, mijloc. Astăzi, degradat din scop în mijloc, obiectul explicației politice oferă ocazia substituirii ingineriei utopice cu o *piecemeal engineering*, singura formulă rezonabilă de acțiune.

Soluția libertariană e ambiguă: anticipare a pieței, democrația nu are decât trecut. Înlocuirea ei cu sistemul generalizat al consumurilor individuale este acompaniată de înlocuirea filozofiei politice cu praxeologia, cu acea

[1] Popper a consacrat acestei teme întreaga demonstrație din *The Open Society and Its Enemies*, trad. rom. de Dragan Stoianovici. 2 vol., Humanitas, 1992-1993.

știință a acțiunii omului care vrea să elimine insatisfacția.[1] Restul e metafizică, afirmă, sigur de sine, Mises. Democrația e astăzi cel mult o anexă a pieței, reținută desigur tot din rațiuni de utilitate. În mod simetric, filozofia politică e, la limită, o anexă a praxeologiei, reținută din rațiuni polemice.

Să recapitulăm. Soluția conservatoare afirmă că democrația, ajunsă religie a unei voințe slabe care se vrea pe sine, se încoronează cu un discurs de tip istoric, care trebuie să evoce evoluția intelectuală a regimului numit democrație. Soluția social-democrată susține că democrația, dintotdeauna un mijloc de a evita vărsarea de sânge, secretă azi un discurs în care, la fel cum voința devine tare recunoscându-și slăbiciunea de a greși uneori, ingineria socială graduală e justificată, e condiționată de recunoașterea erorii proiectului utopic. Soluția libertariană vede în democrație acel popas intermediar al unei voințe tari, a cărei forță deplină s-a manifestat de-abia în piața liberă, tot așa cum filozofia politică e un popas intermediar al unui intelect care își vădește adevărul numai în praxeologie, știință a omului care vrea să dea uitării disconfortul.

Ce anume au în comun aceste trei soluții? Într-adevăr, afirmând că, în ciuda diferențelor, ele aparțin totuși aceleiași familii spirituale, ideologiei liberale, am presupus că au ceva în comun. Rezumatul din rândurile de mai sus ne îngăduie să descoperim fondul comun: filozofia politică este astăzi acel discurs care consideră că democrația nu e un regim și că istoria e încarnarea voinței umane libere. Relația dintre democrație și istorie e obiectul filozofiei politice. Dar acordul asupra acestei definiții este foarte fragil: el e în permanență subminat de înțelesurile date democrației și istoriei.

---

[1] Mises, *L'action humaine*, pp. 1-11.

Alexandru DUȚU

STÂNGA ȘI DREAPTA

Bine precizate în timpul Revoluției franceze și în perioada imediat următoare, pozițiile la stânga și la dreapta în viața politică și-au pierdut adeseori relevanța în epoca noastră. Ceea ce avea capacitatea să definească o atitudine, atunci când era raportată la programul Revoluției franceze, adeseori prin simpla așezare a deputaților în stânga sau în partea dreaptă a Camerei, și-a pierdut din claritate pe măsură ce socialismul și liberalismul au dobândit tot mai multe nuanțe. Alte cauze au contribuit la erodarea prestigiului unei clasificări care clarifica, dar și simplifica. Stânga a fost întotdeauna progresistă, a crezut în perfectibilitatea omului și a societății, în timp ce dreapta a fost mai sceptică și a pus accentul pe „ordine", a acceptat inegalitățile și nu a redus gândirea politică la raționalismul exclusivist; pe plan economic, stânga a susținut interesele muncitorilor și a preconizat intervenția statului în mecanismul pieței, în timp ce dreapta a încurajat inițiativa particulară și dezvoltarea economiei de piață. De la o vreme însă, stânga politică a început să se combine cu dreapta economică, iar dreapta politică a acceptat principii din arsenalul stângii economice. Mai putem considera azi această dualitate ca element fundamental al vieții politice?

O carte recentă reia problema și încă într-o manieră răsunătoare. Publicat în plină campanie electorală italiană,

în 1994, eseul lui Norberto Bobbio[1] a cunoscut un succes fulgerător de librărie[2].

Norberto Bobbio este un intelectual respectat în Italia: discipol al unor profesori de frumoasă ținută, ca Benedetto Croce, Luigi Einaudi, Gioele Solari, el a predat științele politice și s-a angajat în acțiunea politică, plasându-se spre stânga. Autorul mărturisește singur preferințele sale și afirmă că atitudinea politică nu este simplu rațională, ci conține și o încărcătură emoțională: ceea ce nu îl împiedică să fie obiectiv în analiza sa, chiar dacă găsește pentru comunism scuze pe care nu le află pentru nazism. Competența științifică este susținută de o autoritate morală care l-a făcut respectat în țara lui. De unde și pertinenta definiție pe care o dă democrației: „forma de guvernământ constituită din reguli care permit rezolvarea conflictelor sociale fără a fi nevoie să se facă apel la violență".

Autorul recapitulează cauzele care au fost propuse pentru ștergerea distincției dintre stânga și dreapta: criza ideologiilor, o pierdere de acuitate în fața opoziției *progresist-conservator*, care ar trebui să îi ia locul (Sergio Benvenuto propunea cuplul Hermes, zeul comerțului, și Hestia, zeița căminului), sau în fața varietății de poziții pe care o provoacă și o încurajează toleranța din regimurile democratice. Perechea clasică și-a pierdut actualitatea în urma transformării societății și a apariției unor noi probleme politice, cum sunt cele aduse în lumină de către „verzi", dar și de către partidele politice care nu ezită să-și

---

[1] Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli Editore, Roma, 1994.

[2] După un tiraj de 10 000 exemplare epuizat în câteva zile, a urmat o retipărire care a atins cifra de 300 000 exemplare, fapt care a uimit pe autor, un venerabil senator de 85 de ani, care publicase în special cărți adresate unui cerc restrâns de specialiști. A urmat o a doua ediție, în 1995: cartea a fost tradusă în franceză și înzestrată cu o prezentare a autorului și a problemei de Jean-Luc Pouthier: *Droite et Gauche. Essai sur une distinction politique* (Paris, Seuil, 1996, 155 p.). Este versiunea pe care o folosim în comentariul nostru.

însușească teze din arsenalul „adversarului". În schimb, nu se poate susține că stânga și dreapta au fost înlocuite de *extremism-moderație*, deoarece acestea două din urmă nu se caracterizează prin ideile profesate, ci prin strategia diferită la care fac apel.

Recapitularea istoriografică aduce în scenă cărți și articole de răsunet. J.A. Laponce[1] acordă un loc central opoziției dintre religie și politică, predominarea stângii evidențiind caracterul negativ al politicii, și conchide că distincția stânga-dreapta se bazează pe distincția între sacru și profan, stânga înclinând de regulă spre ateism. Bobbio constată, însă, că dreapta contemporană nu are peste tot o orientare religioasă și că mulți gânditori de dreapta, care au celebrat inegalitatea (ca Nietzsche) au fost anticreștini. În analiza lui Dino Cofrancesco[2], tradiția este aceea care oferă un suport dreptei. Merită transcrise cele șase sensuri ale tradiției care, combinându-se variat, produc forme diferite de regimuri de dreapta: tradiția ca arhetip, ca reprezentare ideală a unei epoci decisive din istoria umanității, ca fidelitate față de națiune, ca memorie istorică, ca o comunitate de destin și, în fine, ca înțelegere a complexității realului. „Omul de dreapta este cel care se preocupă cu precădere să salveze «tradiția»; omul de stânga este cel care dorește, în primul rând, să-i elibereze pe semenii săi din «lanțurile» impuse de privilegiile de rasă, castă sau clasă", susține Cofrancesco. La această distincție se adaugă două atitudini față de faptul politic: una romantică, întemeiată pe experiența sentimentală; altă clasică, hrănită de spiritul critic. De aici cele șase ideologii apărute în secolele 19 și 20, trei clasice – conservatorismul, liberalismul, socialismul științific – și trei romantice – anarho-libertarismul, fascismul, tradiționalismul. Dreapta adoptă ideologii

---

[1] *Left and Right*, Toronto, 1981.

[2] „Destra-Sinistra", în *Il Secolo XIX*, 14 august 1990.

romantice, ca tradiționalismul și fascismul, dar și o ideologie clasică – conservatorismul, în timp ce stânga preia anarho-libertarismul, socialismul științific sau liberalismul, cel din urmă fiind revendicat însă și de dreapta.

Reluând concluzii ale lui Laponce, Elisabeta Galeotti[1] crede că ierarhia este caracteristică pentru dreapta și egalitatea pentru stânga, dar pozițiile nu devin astfel mai clare. Mai convingător este Marco Ravelli[2] care subliniază faptul că acest cuplu aparține „spațiului politic" și că nu deține calități neschimbătoare. În decursul timpului, pozițiile se modifică, ceea ce nu împiedică identificarea a cinci moduri de polarizare: în funcție de atitudinea față de timp – *progres/conservare*, de atitudinea față de spațiu – *egalitate/inegalitate*, de subiecți – *autodirecționare/heterodirecționare*, de funcții – *clase inferioare/superioare*, de moduri de cunoaștere – *raționalism/iraționalism*. Criteriul pe care Ravelli îl consideră „fondator" este *egalitate/inegalitate*, deoarece, arată el, egalitatea rezistă uzurii timpului, afirmație care poate fi contestată.

Ultimele două capitole pun în lumină faptul că, pentru Bobbio, atitudinea față de idealul egalității și față de idealul libertății precizează poziția spre stânga sau spre dreapta a unei doctrine sau a unei mișcări. În timp ce atitudinea față de egalitate fixează locul pe eșichierul politic, cea față de libertate precizează caracterul moderat sau extremist al doctrinei sau al mișcării. Autorul propune următoarea schemă:

– la extrema stângă se află mișcările egalitare și autoritare, tipic fiind iacobinismul (de ce nu comunismul?);

– la centru stânga sunt doctrinele și mișcările egalitare și libertare care pot fi descrise drept „socialism liberal";

---

[1] „L'opposizione destra-sinistra", în *La destra radicale*, Feltrinelli, 1984.
[2] *Destra e sinistra*, Torino, 1990.

– la centru dreapta sunt doctrinele și mișcările libertare și inegalitare, cu un accent special asupra legii, și aici întâlnim partidele conservatoare;

– la extrema dreaptă se află doctrinele și mișcările dirijate împotriva ideilor libertare și egalitare, cum au fost fascismul și nazismul.

Concluzia este că „una dintre temele principale ale stângii istorice, comună atât socialiștilor, cât și comuniștilor, a fost suprimarea a ceea ce părea să fie, nu numai în secolul trecut, ci încă din Antichitate, obstacolul major în calea egalității dintre oameni: proprietatea individuală"[1]. Urmează o confesiune făcută de omul de stânga, care ne dovedește, din plin, că angajamentul politic nu elimină sentimentalismul, și o trimitere la un eseu al lui Luigi Einaudi care, pornind de la trăsăturile omului liberal și ale omului socialist, afirma că aceștia nu sunt dușmani pentru că știu să respecte opinia celuilalt: „Punctul optim nu este atins în pacea impusă de tirania totalitară, el este atins în lupta continuă a celor două idealuri, dintre care nici unul nu poate fi strivit fără a produce o pagubă comună"[2].

Documentat, incitant, eseul lui Norberto Bobbio solicită o serie de corectări de îndată ce ne apropiem de zona europeană care a trecut prin experiența comunistă, care, văzută de la distanță, poate părea un ideal de viață. Or, oamenii din Est știu că un atare regim nu poate fi instaurat și menținut decât pe calea violenței și a terorii, ceea ce duce la eliminarea acestui regim din seria de forme politice democratice care, conform definiției lui Bobbio, rezolvă conflictele sociale fără a recurge la violență. Tocmai pentru că este un regim care instaurează egalitatea desființând libertatea, comunismul lasă o moștenire care nu dispare într-o rapidă fază de „tranziție". În societățile post-comuniste, tranziția

---

[1] Bobbio, *op. cit.*, p. 145.
[2] Bobbio, *op. cit.*, pp. 152-153.

impune o altă desfășurare a mișcărilor politice, decât în societățile care au fost ferite de o asemenea tragică experiență. În același timp, societățile din Estul Europei au trecut în secolul 19 printr-o fază de modernizare care a impus o „recuperare" care a restrâns registrul gândirii și al acțiunii politice.

În prima privință, ceea ce definește poziția de dreapta sau de stânga a mișcărilor politice din Estul Europei este atitudinea lor față de proprietatea privată, care a fost desființată prin forță (și nu pentru că ar fi reprezentat idealul oamenilor care au fost deposedați); față de centralizarea economiei, care a permis un control strict la toate nivelele; față de politica de uniformizare, care a adus în prim plan masa și a separat pe conducători de „simplii cetățeni". Întrucât ierarhia a fost impusă de forțele de represiune, am putea susține, în lumina senină a criteriilor propuse de gânditorii italieni, că avem de-a face cu o doctrină de dreapta: dar este știut că extremele se ating. În cea de a doua privință, trebuie să ținem seama de faptul că modernizarea răsăriteană a dus la o predominare a stângii, a forțelor care propuneau progresul, egalitatea, libertatea, astfel că doctrina conservatoare a fost atrasă pe teritoriul „reformelor", al măsurilor luate în vederea atingerii unei prosperități generale. Populismul care susține discursul politic din secolul trecut se regăsește și la conservatori. În asemenea condiții, în cultura română nu a apărut un discurs conservator coerent, înțeles nu ca serie de argumente aduse în favoarea inegalității naturii umane, ci ca expunere logică în favoarea menținerii unor valori amenințate de modernizare. Atât socialismul, cât și liberalismul au acceptat o reducere a aspirațiilor umane, la care trebuia răspuns nu în forță, cum au făcut mișcările de extremă dreapta din România în perioada interbelică, ci printr-o doctrină coerentă, care este uneori schițată în paginile lipsite de sistematizare ale lui Eminescu. Ni se pare chiar că mișcările tradiționaliste

au derapat ușor spre extremismul de dreapta tocmai pentru că nu beneficiau de o tradiție de gândire conservatoare, care să fi pornit de la realitățile românești.

Or, aceste realități puteau sugera că domeniul politic nu a respins în cultura noastră valoarea religioasă, așa cum s-a întâmplat în Occident, unde politicul și-a afirmat clar autonomia față de un trecut dominat de intervenția în treburile politice a Bisericii. Distingând clar domeniul acțiunii Bisericii de domeniul acțiunii Statului, experiența română constituise o altă tradiție decât cea care apăruse pe urmele unei lupte *împotriva* Bisericii, a unui efort susținut de a izola domeniul de acțiune al Bisericii. Ideea instalării patriarhului Miron Cristea în fruntea guvernului a fost o nefericită inovație, așa cum a sunat ciudată propunerea dlui Radu Câmpeanu de a oferi scaunul de premier al guvernului democratic de după 1989 unui mitropolit. O dată clarificat acest raport, care a avut un alt caracter în cultura română, s-ar fi putut elabora o altă doctrină politică întemeiată pe tradiție decât cea care se regăsește în cercurile conservatoare române. Absența acestei doctrine i-a împins pe ideologii mișcărilor de dreapta din secolul nostru să se îndrepte spre arhetipuri ori mitologii naționaliste și să implice în acțiunea politică un gen de mistică materialistă care era decorată de sfinți și arhangheli.

Cu alte cuvinte, cartea lui Norberto Bobbio incită la o discuție care ar trebui făcută despre stânga și dreapta românească, după ce am decanta elementele populiste sau de mitologie politică din gândirea românească, marcată atât de procesul modernizării, cât și de distrugerea spiritului critic de către teroarea comunistă.

Ana-Luana STOICEA

O LECTURĂ SOCIOLOGICĂ

„Ca să vă spun pe scurt ce cred, dacă mă întrebați dacă democrația are un viitor și care este el, presupunând că-l are, vă răspund liniștit că nu știu", mărturisea Bobbio în primele paragrafe ale unei cărți[1] pe care o dedica reflecției asupra... viitorului democrației, și care apărea cu câțiva ani înainte de *Liberalismo e democrazia*. Sinceritatea acestei afirmații nu l-a împiedicat însă să continue și să aprofundeze interpretările privitoare la destinul democrației în lumea modernă, temă de predilecție în scrierile sale.

Aceasta este, de altfel, și rațiunea care ne-a îndemnat să încercăm o lectură cu grilă sociologică a cărții sale *Liberalism și democrație*, multe din argumentele esențiale, ca și bună parte din conceptele folosite de Bobbio integrându-se în mod firesc în aparatul conceptual frecvent uzitat al științelor sociale. Astfel, vom lăsa de o parte întrebările referitoare la pertinența analizei de teorie politică sau la eventuale interpretări de doctrină, pentru a ne apleca mai cu seamă asupra câtorva aspecte de teorie sociologică, a căror prezență permite redimensionarea reflecției bobbiene și situarea ei în perspectiva filozofiei sociale.

---

[1] *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, p. 4.

Referitor la metodă, merită remarcat modul de construcție a argumentului și introducerea conceptului de individualism, cu scop atât analitic, cât și operator. Ceea ce atrage atenția, pe măsura înaintării în lectură, este raportul binar permanent, fie la nivel de concepte (cap. 1, 9), fie la nivel de referințe (cap. 10, 14) sau pur și simplu de interpretări ale unui același termen (de pildă, *libertate* în sensul dat de antici și de moderni; *democrație* în concepție antică și modernă, dar și ca semnificație intrinsecă, sens juridic – instituțional și sens etic – cap.7). Punerea în oglindă constantă servește nu numai comparației analitice, dar orientează și interpretarea considerată utilă în economia argumentului. Vom da un singur exemplu, referitor la definirea democrației (cap. 7), care poate fi considerată fie ca guvernare a poporului, fie ca guvernare pentru popor; cum însă raportul dintre liberalism și democrație în modernitate este unul strict determinat de anumite condiții, numai în prima sa semnificație democrația poate fi legată din punct de vedere istoric de formarea statului liberal; în sens invers, condiția ca democrația să poată fi urmarea firească a liberalismului este ca ea să fie interpretată în sens procedural, ca ansamblu de reguli și instituții. Raportul de perfectă compatibilitate între liberalism și democrație este astfel bine stabilit, și o dată cu el sunt fixate condițiile lui de realizare, fapt destinat mai ales explicației evoluției istorice a relației dintre cele două, dar și interpretării naturii acestei relații.

Aminteam mai sus de introducerea termenului de individualism cu rol de concept operator. Faptul că Bobbio îi dă și această întrebuințare nu este indiferent lecturii sociologice pe care încercăm să o sugerăm, fie și numai pentru că a devenit azi un loc comun să se admită că științele sociale apar o dată cu nașterea individualismului modern; acest fapt nu este departe de paradox, dacă ținem seama că individul modern, detașat de toate formele subordonării tradiționale față de social, afirmă într-un anume sens în opoziție cu

societatea; or, provocarea științelor sociale este ca tocmai pornind de la acest individ independent să reconstituie rețeaua socială și coeziunea ei. În acest context, trebuie subliniată importanța dimensiunii politice, care subîntinde socialul și dă în același timp o recunoaștere deplină individului.

Bobbio stabilește un raport limpede de necesitate între liberalism și individualism („fără individualism nu există liberalism", scrie el în cap. 2), în măsura în care cel dintâi, printr-o „adevărată revoluție copernicană", aduce o schimbare radicală a viziunii despre stat, care nu mai este privit din perspectiva deținătorului puterii, ci din perspectiva supușilor; intervine astfel în discuție aspectul limitelor juridice ale puterii statale, și devine posibilă realizarea statului liberal. Altminteri, însăși definiția pe care Bobbio o folosește pentru stat, de inspirație weberiană („cei care într-un moment istoric dețin puterea legitimă de a exercita forța pentru a obține supunerea la ordinele lor"), îndreptățește o lectură sociologică.

Una de sociologie politică, de bună seamă, dat fiind faptul că obiectul preponderent al lucrării este statul, în actualizarea lui modernă, bazat pe principii liberale și democratice. Iar lectura cărții lui Bobbio arată clar că ceea ce îl interesează este să sugereze modele viabile de stat pentru lumea contemporană, modele care să reziste autoritarismului și totalitarismului, poziția lui fiind pe alocuri un *plaidoyer implicite* pentru valorile democratice (vezi, în acest sens, mai ales cap. 8 și 17).

Una dintre tezele prezentate aici (ca și în *Il Futuro della democrazia*) se referă la principiile instituționale care definesc democrația, și anume: ea este văzută ca un ansamblu de reguli care stabilesc *cine* are autoritatea de a lua deciziile colective și care sunt procedurile care trebuie urmate; se observă, mai apoi, că un regim este cu atât mai democratic, cu cât un număr mai mare de persoane participă în mod direct sau indirect la luarea deciziilor și se arată că este

necesar ca alegerile ce se cer făcute să fie reale (alternativa să existe efectiv). Bobbio observă, de asemenea, că democrația are la bază înlocuirea concepției organice despre societate cu o concepție individualistă (de aici, posibilitatea apropierii de și a funcționării complementare cu liberalismul); concepția individualistă are ca elemente principale ideea de contract, înlocuirea omului politic aristotelician cu *homo oeconomicus* și cu utilitarismul, ca și dorința de a asigura fericirea unui număr cât mai mare de indivizi. Legată de această concepție individualistă care fundamentează democrația modernă este și funcționarea politică a societății democratice. Dincolo de aspectele pur instituționale sau de principiu, ea pune și problema dimensiunii sociale a politicului.

Trei sunt noțiunile care ni se par a avea o semnificație majoră în acest context, și anume *reprezentativitate, sufragiu universal* și *participare politică*. Bobbio pleacă de la constatarea că democrația modernă este o democrație reprezentativă; el adaugă, ca un aspect important al reprezentativității, eliberarea reprezentantului națiunii de individul particular reprezentat și de interesele particularizante ale acestuia. Reprezentantul trebuie să reprezinte națiunea, și nu o anume categorie socială sau grup de alegători, ceea ce conduce la ideea de egală însemnătate la nivel de reprezentare a tuturor indivizilor, indiferent de interesele lor sau de caracteristicile lor sociale. Atribuirea unei importanțe egale fiecărui individ, în fața legii și în raport cu decizia, conduce la „atomizarea națiunii" (cap. 6) și la reconstruirea acesteia la un nivel mai înalt și mai restrâns, adică în adunările parlamentare.

Tot în urma unui proces de atomizare ia însă naștere și statul liberal, al cărui fundament este tocmai afirmarea drepturilor naturale și inviolabile ale individului. E vorba despre o atomizare a „națiunii" sau a corpului social văzut ca actor politic unitar, și de o înzestrare a individului cu capacitate de decizie, de participare la elaborarea legii. Puși in situația de a-și exercita dreptul de alegători, indivizii

devin egali datorită calității lor de cetățeni, singura capabilă să opereze egalizarea lor – dincolo de diferențele naturale sau sociale care le sunt specifice fiecăruia. Ei devin astfel egali ca membri ai unei aceleiași comunități, și fiecare are în mod egal dreptul de a fi reprezentat. Dat fiind faptul că reprezentanții sunt însă desemnați de cetățeni considerați egali, ei trebuie să reprezinte cetățenii tocmai în această perspectivă a caracteristicilor lor comune, și nu în funcție de diferitele determinări particulare ale eventualelor grupuri de cetățeni care pot constitui categorii specifice.

Descoperim aici un principiu prea puțin respectat în practicile democratice contemporane, unde se regăsesc, din ce în ce mai numeroase, cereri de reprezentare și chiar reprezentări efective ale anumitor categorii (care se definesc mai ales plecând de la un principiu etnic sau religios). Avem în vedere aici, pe lângă instanțele reprezentative naționale (parlamentele, în cele mai multe cazuri) și situațiile de reprezentativitate simbolică[1], care, chiar dacă au o mică însemnătate pentru exercițiul efectiv al puterii sunt considerate deosebit de semnificative în formarea și funcționarea opiniei publice, impactul social și de imagine al unor asemenea reprezentări (inițial ne-politice) nerămânând fără urmări asupra deciziei politice.

Sufragiul universal este, de asemenea, un fenomen care conduce la repartizarea cât mai largă a puterii de decizie. Merită semnalată importanța pe care Bobbio o acordă, pe de o parte, sufragiului universal[2] (concept cu orizont de evoluție practic nelimitat, așa cum putem vedea astăzi, mai ales

[1] În funcție de contextul social în care apare o asemenea situație, intră în joc una sau mai multe categorii simbolice, pentru a căror tipologie și explicitare trimitem la Philippe Braud, *Le Jardin des délices démocratiques*, Paris, PFNSP, 1991, pp. 20-22; cele cinci categorii de „obiecte" în jurul cărora se desfășoară o activitate simbolică pe scena politică sunt miturile, valorile, jocurile de imagini și de roluri, liturghiile și diferite obiecte materiale.

[2] Referitor la extinderea acestei tehnici și la evoluția istorică a conceptului, se poate consulta excelenta lucrare a lui Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992.

în desfășurarea unor orientări precum ecologia politică) și, pe de altă parte, antagonismului; preluându-l pe Humboldt (v. cap. 5), Bobbio reia „elogiul varietății", arătând că acolo unde statul își depășește cele două îndatoriri care-i revin strict în concepție humboldtiană – respectiv de asigurare a ordinii interne și externe – „se înăbușă varietatea naturală a caracterelor și dispozițiilor". Asupra importanței deosebite a diferențierii insistă de altfel și Sartori: „Autocrația, despotismele, dictaturile vechi și noi sunt o lume într-o singură culoare; democrația e o lume multicoloră"; nu e vorba însă despre democrația antică, monolitică, ci despre liberal-democrație, care „este structurată pe diversitate"[1]. De unde putem deduce că la nivel reprezentativ ar trebui să se regăsească întreaga diversitate a societății ai cărei membri sunt reprezentați, mai ales prin larga extindere pe care o cunoaște în ultima jumătate de secol dreptul de vot.

Bobbio propune, mai mult sau mai puțin explicit, modelul statului liberal-democrat, singurul care pare să ofere o soluție manifestării complementare a varietății individuale, pe de o parte, și a uniformității statale, pe de altă parte. Perspectiva aleasă, deși individualistă, nu face abstracție de faptul că omul este o ființă socială. Astfel, societatea individualistă – antagonistă, în opoziție cu cea organicistă, considerată ca armonioasă – permite dezvoltarea sociabilității, pe care Bobbio o alătură antagonismului și ideilor de opoziție și concurență, toate specifice funcționării statului liberal, și de altfel creatoare ale progresului, care la rândul lui a condus la actualizarea statului liberal.

Apare însă aici o altă problemă, care este aceea a participării politice. Bineînțeles, la modul ideal, fiecare individ care corespunde criteriilor stabilite de lege poate participa, direct sau indirect, la viața politică a comunității. Se observă însă că funcționarea democrațiilor contemporane este departe

---

[1] Giovanni Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, BUR Supersaggi, 1994, p. 152.

de a fi conformă cu modelul ideal; nu vom insista aici asupra aspectelor de socializare politică sau de motivare a participării, care sunt prea puțin legate de cartea lui Bobbio. Există însă un aspect asupra căruia autorul revine în mai multe rânduri; el vede în mod clar o legătură între dezvoltarea democrației și lărgirea sufragiului universal, adică participarea unui număr cât mai mare de indivizi la exercitarea (din nou, direct sau indirect, și știm că mai degrabă indirect, azi) a puterii politice. Dar în această dezvoltare a democrației Bobbio vede „principalul instrument în apărarea drepturilor de libertate" ale indivizilor (cap. 8), ceea ce ar trebui să constituie motivul principal pentru o participare efectivă a acestora la viața politică a comunității căreia îi aparțin, la stabilirea regulilor, la afirmarea opiniilor și dorințelor lor.

Dacă putem discuta despre larga participare politică pe care funcționarea unei societăți democratice o permite, acest lucru vizează mai ales (cel puțin în prezent) nivelul de principiu al funcționării, și nu felul în care se desfășoară *de facto* implicarea politică a *comunității de cetățeni*[1] la elaborarea deciziei politice. Și avem în vedere atât participarea directă, cât și participarea indirectă. În privința participării directe, ne vom referi mai întâi la activitatea politică a cetățenilor prin implicarea lor în viața partidelor politice; studii realizate în a doua jumătate a anilor 80 arată că, de exemplu, în Franța și în Statele Unite, mai puțin de 5% din cei cu drept de vot sunt înscriși într-un partid; chiar în țări unde acest tip de participare cunoaște o practică mai importantă ca procentaj (de exemplu, Norvegia, cu 20%, Marea-Britanie cu 20-25% sau Austria cu 28%), s-a constatat că cei care participă efectiv la activitatea partidului lor (de pildă, la campaniile electorale) reprezintă numai un procent de 3-4%[2].

---

[1] Împrumutăm această expresie din lucrarea lui Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.

[2] Jacques Lagroye, *Sociologie politique*, Paris, PFNSP-Dalloz, 1993, pp. 310-312.

Același interes scăzut pentru participarea la viața politică se constată și din perspectiva cifrelor referitoare la vot (sociologia sufragiului aducând în acest sens lămuriri semnificative asupra multiplelor aspecte ale acestui fenomen, gestica votului fiind circumscrisă atât social, cât și material și procedural). Dacă operația de a vota a fost vreme de două sute de ani intens valorizată simbolic, dacă ea a făcut obiectul unei cuceriri sociale și a stârnit rivalități politice, este de netăgăduit că astăzi această practică este din ce în ce mai puțin uzitată. Lipsa de interes, lipsa de surse de motivare reale și active care să aducă cetățeanul la urne, fac să apară legitimă întrebarea: se mai poate vorbi, și în ce fel, de exprimarea efectivă și consultarea voinței populare? Mai este sufragiul expresia voinței populare?[1] Asistăm astăzi la o deresponsabilizare masivă a cetățenilor, la o sustragere a lor de la exercițiul drepturilor politice pe care democrația le oferă. Celebrat ca fundament al ordinii democratice, dreptul de vot a devenit în timp figură tipică a participării civice. Mulți sunt încă cei care luptă să obțină acest drept: sunt cei care nu-l au, din motive altele decât politice; și mai mulți sunt însă cei care au acest drept și nu-l exercită.

Astfel încât trebuie să introducem și noi curenta, de acum, distincție între diferitele semnificații ale democrației. Căci, de bună seamă, atunci când ne referim la funcționarea defectuasă a regimului democratic avem în vedere sensul politic curent, prin care se vizează voința de afirmare a propriei opinii, sens asupra căruia există de altminteri un consens aproape unanim. O altă semnificație, mult mai nuanțată, aparține însă discursului savant: în opinia lui Philippe Braud[2], democrația ar însemna, pentru filozofi, o modalitate de a introduce o

---

[1] Cu atât mai mult cu cât referirea la voința politică a constituit mult timp locul comun care în concepția analiștilor permitea ca un regim să fie considerat democratic, chiar dacă al doilea determinant al său ar fi fost „liberal" sau „popular", și știindu-se cât de diferite sunt modalitățile instituționale și politice de realizare ale unuia și ale celuilalt.

[2] *Science politique. La Démocratie*, Paris, Seuil, 1997.

preocupare pentru valori în reflecția asupra politicului, problema dreptății și, la modul mai general, preocuparea pentru „buna guvernare“ a societății; pentru sociologi și politiști, democrația ar trebui privită sub toate aspectele, juridic, politic și social, ținem noi să adăugăm.

Dată fiind însă marea varietate a regimurilor care, în virtutea unor caracteristici comune, pot fi numite democratice din punct de vedere politic și juridic, poate chiar și social, chiar dacă ele nu corespund întru totul definițiilor propuse de filozofi, este util, pentru înțelegerea lor, să se admită, ca o evidență ce ține de funcționarea intrinsecă a acestor regimuri, distanța care separă principiile afișate și realitatea. Limitele voinței populare și persistența unor elemente oligarhice la nivelul exercițiului puterii s-au făcut de mult simțite, și altminteri ele au fost sesizate chiar de autori liberali (care, prin poziția lor, propun mai degrabă o integrare a acestei distanțe ca element analitic decât o demascare, oricum inutilă și nefuncțională). „Nu putem concepe un regim care, într-un anume sens, să nu fie oligarhic. Esența însăși a politicii este ca deciziile să fie luate *pentru* și nu *de către* colectivitate“[1], scria Aron.

În explicarea funcționării extrem de eterogene, în timp și spațiu, a participării politice directe, trebuie ținut seama de influența majoră a contextului specific[2], de tipul sufragiului, de obiectul votului, de consecințele care pot fi prevăzute, pentru a nu mai insista și asupra caracteristicilor electorilor, și ele determinante.

---

[1] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1995, p. 131.

[2] Se poate consulta în acest sens articolul lui Pierre Rosanvallon, „L'Histoire du mot démocratie“, in *La Pensée Politique*, Paris, Seuil-Gallimard, nr. 1, 1993, articol care prezintă în nuanță nu numai evoluția conceptului, ci și relațiile lui cu tehnici considerate astăzi ca intrinseci mecanismului democratic, cum ar fi votul, și a căror legătură cu democrația nu a fost mereu considerată atât de evidentă.

Participarea politică și atitudinea pe care în prezent cetățenii regimurilor democratice o au față de practicile ce le sunt puse la dispoziție ne îndreptățesc, credem, să reluăm și aici întrebarea cu care se confruntă permanent societățile moderne, și anume: cum se poate realiza unitatea pornind de la o mulțime de indivizi independenți și vizibil separați? Răspunsul ar fi că unitatea, operatorul de integrare, trebuie să se afle în interiorul comunității: acesta este locul unde ea își exercită deplina suveranitate asupra ei înseși.

Cuprins

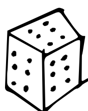
Prefață
Pesimismul luminat, sau despre
posibilitatea gândirii de stânga, de Daniel Barbu 5

Principalele opere ale lui Norberto Bobbio 23

Liberalism și democrație 25
Capitolul 1
Libertatea anticilor și libertatea modernilor 27
Capitolul 2
Drepturile omului 31
Capitolul 3
Limitele puterii statului 37
Capitolul 4
Libertate contra putere 41
Capitolul 5
Antagonismul este fecund 47
Capitolul 6
Democrația anticilor și democrația modernilor 51
Capitolul 7
Democrație și egalitate 57
Capitolul 8
Întâlnirea dintre liberalism și democrație 63

Capitolul 9
Individualism și organicism 67
Capitolul 10
Liberali și democrați în secolul al XIX-lea 71
Capitolul 11
Tirania majorității 77
Capitolul 12
Liberalism și utilitarism 83
Capitolul 13
Democrația reprezentativă 89
Capitolul 14
Liberalism și democrație în Italia..........................93
Capitolul 15
Confruntarea democrației cu socialismul..............99
Capitolul 16
Noul liberalism..105
Capitolul 17
Democrație și neguvernabilitate.........................111
Bibliografie 117

Comentarii...121
Trei definiții liberale ale
democrației, de Cristian Preda 123
Stânga și dreapta, de Alexandru Duțu 139
O lectură sociologică, de Ana-Luana Stoicea 147



Următoarele apariții în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Ștefan Zeletin
BURGHEZIA ROMÂNĂ. NEOLIBERALISMUL

Dominique Colas
SPADA ȘI BICIUL
GENEALOGIA SOCIETĂȚII CIVILE ȘI A FANATISMULUI

Albert Hirschman
MORALA SECRETĂ A ECONOMIȘTULUI

Karl R. Popper
LECȚIA ACESTUI SECOL

John Locke
SCRIERI POLITICE

Alexis de Tocqueville
VECHIUL REGIM ȘI REVOLUȚIA

Jean-Jacques Rousseau
DISCURS ASUPRA INEGALITĂȚII

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: CRISTIAN PREDA
Tehnoredactare computerizată: CAMELIA MAREȘ

Apărut 1998, București
Timbrul literar se varsă în contul ASPRO
nr. 45.10.80.12.108, BCR – sector 1, București

grupul dragơ print
TIPOGRAFIA F.E.D.
Tel.: 335 66 61; 335 93 18

Cea mai simplă caracterizare a prezenței intelectuale a lui Bobbio în cultura italiană din 1934 și până astăzi ar putea fi epuizată de un singur cuvânt: consecvența. Format în ambianța intelectuală torineză dominată de figura lui Luigi Einaudi, el a fost întreaga sa viață partizanul indefectibil al unui liberalism de orientare socială și de expresie laică. Convingerile sale nu au cedat nici în fața fascismului și nici nu s-au lăsat strivite după război în încleștarea aproape homerică dintre discursul marxist și valorile democrat-creștine. Succesul său politic și intelectual a venit târziu, ca rod al răbdării și al perseverenței, al moderației și al spiritului critic, al neîncrederii față de iluzia politică și al spiritului analitic. Într-un anume fel, a doua Republică italiană, a cărei naștere a început să fie anunțată în 1992 prin prăbușirea Democrației Creștine și completa schimbare la față a Partidului Comunist Italian, reprezintă și revanșa istorică a ideilor pe care Bobbio le-a afirmat și apărat întreaga sa viață.

DANIEL BARBU



ISBN 973-569-268-9